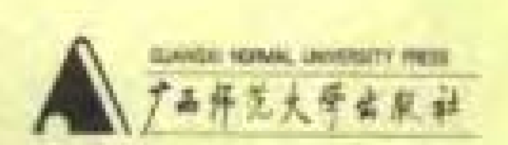
人，诗意地安居

[德] 海德格尔 著
郜元宝 译 张汝伦 校

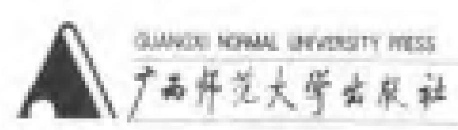


人，诗意地安居

海德格尔语要

[德]海德格尔 著
郜元宝 译
张汝伦 校





·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

人，诗意地安居：海德格尔语要/(德)海德格尔著；郜元宝译．—桂林：广西师范大学出版社，2000.10

(雅典娜思想译丛)

ISBN 7-5633-3073-9

Ⅰ.人… Ⅱ.①海… ②部… Ⅲ.海德格尔，M.(1889～1976)-哲学思想 Ⅳ.B516.64

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 50880 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 36 号　邮政编码：541001)
(电子信箱：pressz@public.glptt.gx.cn)

出版人：萧启明

全国新华书店经销

中国建筑工业出版社密云印刷厂

(北京市密云县十里堡镇庄禾屯村　邮政编码：101500)

开本：889mm×1 194mm　1/32

印张：5.5　　字数：85 千字

2000 年 10 月第 1 版　2000 年 10 月第 1 次印刷

印数：00 001～10 500　定价：16.00 元

新 版 序 言

《人,诗意地安居——海德格尔语要》出版已经六个年头了。当时海氏著作中文译本只有《存在与时间》和《诗,言,思》,拙译一定程度上带点“救急”的意思,卡片式的语录汇编对非专业的读者还有另外的方便,至于是否谬种流传,遗祸学术,则是站在学术门外的我所不知道的。现在除了具有特种敏感的批评家还记得我曾经贩卖过海德格尔,咬牙切齿地嘲骂我“恨不得从每个当代作家作品中读出海德格尔的影子”——他也许真的研究过我写的每一篇当代作家评论,这样的“忠实读者”倒也不能不叫人肃然起敬——此外,一般读者快要将这本小册子忘掉了吧。

不仅这本小册子,就连海氏本人,也差不多到了被遗忘的时候。但正如我不会感激某些人的牢牢记住,我也不可惜海氏本人的被冷淡。海德格尔,我甚至觉得他越到晚年越变成一个念着“存在”的符咒的死亡的说教者了。死亡的说教当然要比僵尸的乐观来得深刻,但恐怕也不能切合每天必须面对自身的存在处境的凡人的心,让他像老子那样坐在青牛背上被送出关去,也是应该。

但这就真正可惜了后来那些豪华、精致的整本翻译。它们的陆续推出,至少目前是扑了空的。新的认真的读者还会有吧,但我希望不是那种以无知为光荣的“末人”,更不是动不动就想取人性命或大泼其脏水的坏种。

楚尘先生不怕跟在别人后面扑空,命我将几年前的东西重印

一次，同时添些完整的译文，以新面目。那时确实翻了不少，现在倾箱倒柜，却只找到两篇：《世界图画的时代》，《尼采关于艺术的五点论述》。《谁是尼采的扎拉图斯特拉?》是为纪念尼采逝世一百周年特地译出的，正好一并阑入。

我所要怪楚尘的，是他催得太急，否则正不妨再来从容地贩卖一回，也好给面光心黑的老朋友以批判的机会。然而即使这样，我怕也不便贩得太多，因为原来的校者张汝伦先生最近据说因为某件德国人的什么宝贝而被学者们合伙弄得意趣全无，委诸校对之责，谅非其时，而只译不校，危乎哉。这就坏了我的事了。可见确实是“有一利必有一失”。但愿从今往后，中国很快就将出现不抄西书的西方学，而和西方的不抄中国著作的中国学乃至东方学媲美。这很要紧，至于我的旧书重印能否换上新面孔，实在算不得什么，何况惟其旧，或者还能招来老读者的一顾，也正未可知呢。

2000 年 9 月 11 日

旧 版 序 言

这里选辑的海德格尔语录凡一百六十六条，是我三年前做博士论文时随手摘译以备查考引用的一些片段材料排比编纂而成。这次出版，除删掉一些内容外，又根据新得到的资料有所增益。这些语录，大致依时间先后，按照海氏思想五个基本问题，分成五章，即：存在的真理；思想的任务；语言是存在的家；人，诗意地安居；技术和人的命运。

这自然是挂一漏万的做法。迟至今日，出版社不嫌支离谫陋，允其付梓问世，我想大概是考虑到目前国内海氏著作的中译太少，这无疑给那些急于了解海德格尔思想而又不能通读原书的一般爱好者造成了巨大困难，且与开口必谈海德格尔的某种学术氛围殊不相称，所以有胜于无，原有不得已之情。非敢以次充好，制造混乱。然贻笑大方，为识者诟病，也自知难免。知我罪我，全在读者诸君的明察。

译者当然还不至于发昏到用这种随选拙译去蠡测海德格尔邈无涯际的思想汪洋，更不敢狂妄地肢解大师，而只想用一种较为浅近的形式，将海德格尔思想的几个主要方面彰显出来，以此激发那些和我一样学浅心诚的读者朋友进一步攻读海氏原书的兴趣罢了。

全部语录，采自如下几种海德格尔著作和有关资料的英译本：

一、Being and Time, Basil Blackwell Publisher Ltd., 1962.

二、Basic Writings, Harper & Row Publishers, New York, 1977.

三、An Introduction to Metaphysics, Yale University Press, Inc., 1979.

四、Existence and Being, Vision Press Ltd., Chicago, 1967.

五、On the Way to Language, Harper & Row Publishers Inc., Sanfrancisco, 1982.

六、The Question Concerning Technology, Harper & Row Publishes, Inc., New York, 1977.

七、Early Greek's Think, Harper & Row Publishers, Inc., New York, 1975.

八、Poetry, Language, Thought, Harper & Row Publishers, Inc., New York, 1971.

九、Identity and Difference Philosophical Library Inc., New York, 1960.

十、Existentialism from Dostoevsky to Sartre, the World Publishing Company, Cleveland, 1956.

十一、The Heidegger Controversy: A Critical Reader, edited by Richard Wolin, MIT Press, Masachusetts, 1993.

十二、Heidegger, Man and Thinker, Hawaii University Press, 1985.

陈思和先生使这堆尘封三年连我自己都快遗忘的材料有了出版的机会。他的好意助成，对于目前读者手中的这本小书确乎有起死回生的意义。

应该特别指出的是，张汝伦先生从编选体例到译文校阅所付出的巨大劳动，已经远远超出了校者的范围。我们的合作非常愉快。书稿译自英文，汝伦先生花了一个多月时间据德文校出。他不仅订正了我翻译和理解上的许多偏失，有些地方甚至完全推倒重来，还纠正并澄清了英译本的不少含混与出入。他的严格乃至严厉给我留下了深刻的印象。我从他那里学到了许多东西。

“如果人通过他的语言居于在的宣告和召唤中，那么，我们欧

洲人和东方人也许是居于完全不同的家中……因而，两家的对话仍然近于不可能。”海德格尔在《通向语言之路》中的这句断言，对于一切翻译无疑都是当头棒喝。不过，从另一方面来说，正因为存在着这种语言沟通的困难或者像海德格尔所说的“危险”，才激起了广泛意义上的“翻译”的热情。何况，海德格尔的思想，又是那样的诱人！

惭愧的是，由于译者的语言能力有限，又是十足的哲学门外汉，所以一定有许多误解和错译，恳望博雅君子有以教我。

如果错误的暴露有助于避免新的错误，这本小书的主要目的也就达到了。

译　者

1995年2月5日夜记于复旦

本书从海德格尔基本著作中精选160余条语段，分为"存在的真理"、"思想的任务"、"语言是存在的家"、"人，诗意地安居"、"技术和人的命运"五部分，另附三篇重要论文，大致勾勒出海氏思想的轮廓，有助于读者更好地接近其邈无涯际的思想王国。

策划编辑　叶廷[illegible]　楚　尘
责任编辑　李　青　陈红妍
特约编辑　高　伟　于惠平
装帧设计　海　凝　刘明炜

1. 《狱中记》

(英)奥斯卡·王尔德

2. 《人，诗意地安居——海德格尔语要》

(德)海德格尔

3. 《永恒的流放——德国流亡知识分子》

(美)马丁·杰伊

4. 《时髦的身体：时尚，服装和现代社会理论》

(英)乔安娜·安特维斯托

5. 《1963年的格林威治村——先锋表演与狂热身体》

(美)萨利·巴勒斯

6. 《资本主义的诞生——资本积累秘史》

(美)迈克尔·佩罗曼

7. 《文艺复兴——艺术与诗的研究》(插图珍藏本)

(英)沃尔特·佩特

8. 《人之子——耶稣》(插图珍藏本)

(德)艾米尔·路德维希

9. 《悲剧的诞生》(插图珍藏本)

(德)尼采

10. 《罗丹论》(插图珍藏本)

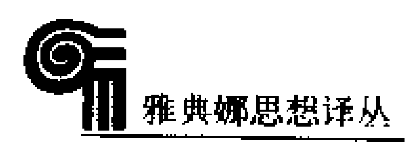
(奥)里尔克

11. 《一个后现代主义者的谋杀》(插图珍藏本)

(美)阿瑟·A.伯格

12. 《无墙的博物馆——艺术史》(插图珍藏本)

(法)马尔罗



丛书策划　呼延华　楚尘

目　录

二、思想的任务

三 语言是存在的家

四 人，诗意地安居

五　技术和人的命运

一 存在的真理

1.完全有必要重新追问存在的意义

“存在”是最为普遍的概念……然而“存在”的“普遍性”不是“种”的普遍性……存在的“普遍性”“超出”种的普遍性。按照中世纪本体论的讲法,“存在”是个“超越者”(transcenders)……如果有人因此说“存在”是最普遍的概念,那并不是指存在的概念是最清楚的,无须进一步探讨。毋宁说,“存在”概念乃是最晦暗不明的。

……

我们既不能通过定义法由更高的概念推出存在,也不能用更低的概念来描述它。这是否意味着存在已经不成问题了呢?当然不。我们只能得出结论说,存在不是某种类似存在者的事物……存在的不可定义性并不是叫我们取消对存在的意义的追问,而是逼使我们去正视它。

……

“存在”是自明的概念……然而这种平常的可理解性,恰恰表明它的不可理解性……我们总已经生活在一种存在的领悟中,但同时存在的意义又归于晦暗,这一事实说明,完全有必要重新追问存在的意义。

——*Basic Writings*, p.42~44

2.存在的领悟

所有的追问都是寻求。任何寻求都得接受所寻求之物事先对它的引导……因此,存在的意义必定已经以一种确定的方式可以

为我们所得。前面曾提及过，我们总已经卷入一种存在的领悟中了。正是由此生出明确的对存在意义的追问，趋向其概念的明晰。我们不知道“在”究竟何指。但是，当我们询问“什么是‘在’?”时，我们其实已经处身于对这个“是”的一种领悟了，却不能在概念上搞清楚这个“是”究系何指。我们甚至不知道应该从哪个视界出发去把握和订定存在的意义。此种平常而模糊的存在之领悟是一种实情。

不管此种存在的领悟如何摇摆不定，稍纵即逝，或者仅仅是望文生义，但是，此种总是可用的存在之领悟的不确定性本身，乃是一种有待澄清的积极现象。

——*Basic Writings*, p.45 – 46

3.应该就存在者的存在来追究它们

只要存在是我们要问的东西，只要存在是指存在者的存在，那么，在存在的追问中，存在者本身恰恰是要被追究的。就是说，应该就存在者的存在来追究它们。但是，要想让存在者不受歪曲地展示其存在的特征，存在者就必须以其自身的缘故，事先已然如其所是地成为可以接近的东西。从被追究者方面说，存在的问题也必须要求我们事先赢得并且确保抵达诸在者的正确通路。但是，我们说许多东西“存在着”(seiend)，并且是在不同意义上讲的。所有的事物——我们所谈论的，意指的，以各种方式关涉到的——都存在着。在某物的所是和何所是中，在现实中，在事物对象化的呈现中(Vorhandenheit)，在持存中，在有效性和此在(Dasein)中，在“兹有”(es gibt)中，都可以发现存在。存在的意义该从哪种在者身上找到呢？存在的展示应该以何种在者为出发点？出发点是随意选定的吗？或者，准备追问存在时，某种确定的在者具有优先性？这种可以当作范例的在者为何？在什么意义上，它有优先性？

——*Basic Writings*, p.47

4.生存问题总是只能通过生存活动本身来澄清

此在总是就它的生存领会自己，总是就它是自己或者不是自己的可能性来领会自己。此在要么自己选取了这些可能性，要么深陷这些可能性之中，要么已在这些可能性中生长。生存总是取决于每一个此在自己可能挑选的抓紧或者延误的生存方式。生存问题总是只能通过生存活动本身来澄清。

——*Basic Writings*, p.55

5.此在充当的就是首先必须问及其存在的存在者

这个存在者就是我们向来所是的存在者，就是在其诸种存在可能性中包含着追问的可能性的那个存在者，我们用此在这个术语来专指这个存在者。

……

此在是一种在者，但它可不是仅仅侧身于其他在者之中的一种在者。在它的存在中，此在所关怀的正是它的在：这是此在生存论上的特出之处。因此，此在这种机制使它具有在其存在中和它的存在的一种在的关系。这又是说，在其存在中，此在以何种方式在，也必以相应的方式领会它的在……此在在存在者状态上的特出之处就在于它是存在论地存在着。

……

现在已经清楚了，对此在的存在论的解释，构成了基础存在论，此在充当的就是首先须问及其存在的存在者。

——*Basic Writings*, p.48 p.54 p.58

6.存在与真理“同行”

自古以来，哲学就把存在和真理联系在一起……哲学本身即

被定义为“真理的科学”，但是与此同时，它又被标画为“研索在者之为在者的科学”，即研索在者之在的一门科学。

……

但是，真理果真和存在源始地联系在一起，则真理现象就进入了基础存在论的问题范围。那样的话，在准备性的基础分析即此在之分析中，我们不是已经和此种真理现象相遇了吗？真理和此在，真理同我们称之为“存在的领悟”的此在之实在论特征有何实在论——存在论上的联系？我们能不能根据此种领悟指出存在何以必然与真理同行反之亦然的理由来呢？

这些问题无法规避。因为存在确实与真理“同行”……考虑到存在问题的尖锐性，现在就应该明确界定真理现象并把这一现象所蕴含的诸问题确立下来。

——*Basic and Time*，p.256～257

7. 真理不是一种“符合关系”

当然，把真理的特征描述为“符合”是非常一般也是非常空洞的……

人们使用符合一词时，一般心里想的是什么？某物与某物“符合”，具有某物与某物有关系的形式特征。一切符合，包括真理，都是关系。可并非一切关系都是符合……

一般以为，真的就是知识。知识即判断。在判断中，必须把作为实际心理过程的判断活动同判断所陈述的观念内容区分开来……如果我们回到这一区分上来，则我们不能推进对属于adaequatio那种存在问题的讨论；我们只是说明澄清属于认识本身的那种存在的不可避免性……认识通过证明自己为真的，确保其真理性。所以，在证明的现象背景中符合关系必然清楚可见。

……要证明的东西不是认识和对象之间的符合，更不是心理的东西与物理的东西的符合；但它也不是“意识内容”本身之间的

符合。要证明的东西,仅仅是在者自身之被揭示的在,是处于它的被揭示状态的“如何”之中的那个在者……

说一陈述“是真的”,意指此陈述如在者自身所是的那样揭示此在者。陈述在在者之被揭示状态中说出、指陈在者,“让”在者“被看见”。陈述的“真在”(真理)必须理解为揭示着的在。因此,真理根本没有认识和对象之间符合的结构[此一符合是在这个在者(主体)和另一在者(客体)相似的意义上讲的]。

— *Basic and Time*, p.258~261

8.惟当此在存在,才“有”真理

作为揭示着的存在(Being-uncovering)的真在(Being-true),正是此在的一种存在方式。使这种揭示活动成为可能的东西在更为本源的意义上必然被称为“真”,真理的最源始的现象首先由揭示活动的生存论及存在论基础显现出来。

揭示,是在世界中存在的一种存在方式……本来是“真”的亦即揭示着的在者,就是此在……此在就在“真理之中”。

……

真理,从最本源的意义上来理解,乃属于此在的基本情况。此在一词所指的正是这个生存质(existentiale)。

……

由展开状态构成的此在,本质上就在真理之中。展开状态是一种对此在来说本质的存在。惟当此在存在,才“有”真理。惟当此在存在,在者才被揭示。惟当此在存在,牛顿定律、矛盾律以及其他任何什么真理才有真理可言。有此在之前,无真理。此在不在之后,也无真理。那时候,作为展开(disclosedness)、揭示(uncovering)和揭示状态(uncoveredness)的真理就不可能在……

除非有人成功地证明了此在已经存在并将永在,“永恒真理”就不可能被充分证明。此一证明一朝不克成功,这个原则也就一

直只能是一种空想，也不能让哲学家们来共同“相信”它从而获得合法性。

——*Being and Time*, p.263, p.269, p.270

9. 哲学的耻辱

当我们的任务是对此在作出预备性的存在者状态上的分析时，出现了对领会、意义和解释之阐释。我们对此在揭示状态的分析进一步表明，此在，根据其在世界中存在的基本状态，已经同样源始地和它的这一揭示状态一起，在世界、在之中和自我等方面而被揭示出来……

与此同时，我们对领会的解释还表明，与它的沉沦的存在方式相一致，领会已然而且大部分将自己偏离到对“世界”的领会中去了。即使问题不只是存在者状态上的经验，还是存在论上的领会，存在之领会也应该首先从在世界中存在的存在者身上探寻方向。于是，最初现成的东西的存在就被略过了，存在者被理解为现成在手边的“物”(res/thing)，“在”获得了“实在”的意义。实体性成了存在的基本特征。与此种存在之领会的偏离相适应，存在之领会被撇开了；甚至此在的存在论的领会也滑进了这种存在概念的视界。就像任何其他的存在者，此在作为实在而现成在手边了。在这种理解方式中，“一般的存在”也就获得了“实在”的意义。于是乎实在概念在存在论问题上拥有特别的优先性。这种优先性使此在之真正存在者状态上的分析的进路发生了偏离。我们对于世界之中已然上手的存在的了解也发生了类似的偏失。这最终把一般的存在问题逼上歧途。其他存在样式也根据实在而从消极否定方面被规定了。

所以，不仅此在的解释，而且一般的存在问题的探究，都必须从实在意义上的存在的片面方向上转移过来……

……

实在,仅当它是世界内的在者时,才是本质上可以接近的。从存在论上讲,一切接近这种在者的方式,均奠基于此在基本状态,即在世界中存在……

有没有一个世界?这个世界的存在能不能被证明?如果由在世界中存在的此在提出来,那么,诸如此类的问题便毫无意义了……"外部世界"之实在性问题的提出,首先就未阐明世界现象本身。事实上"外部世界问题"总是根据世界内的在者(事物和客体)而决定方向的……迄今为至,还没有人一扫任何怀疑主义,为"我们之外的物的定在"提出确凿的证据,康德把这件事称作"哲学和人类一般理性的耻辱"。

……

"哲学的耻辱"并不是至今人们尚未提出这个证据,而是这样的证据还一再为人们所期盼所寻求。诸如此类的期盼、寻求和愿望,源于人们的一种在存在论上并不充分的思想方式,其特点是:始则坚信有"某物"存在,然后证明有一个"世界"不依赖于它又外在于它而现成地存在着。其实不充分的倒不是这样的证据,而是进行这种证明与期求这种证据的在者之在尚未得到充分规定。

——*Being and Time*, p.244~249

10."主客体关系":一个不祥的哲学前提

在此在之中,就此在来说,(在世)这种存在状况总已经以某种方式是熟悉(bekannt)的了。现在,如果还要成为可认识的(erkannt),这项任务明确要求的认识活动就把自己[作为对世界的认知(Welterkennen)]当作"灵魂"和世界的关系的主要例证。认识(Voeîv)世界——或谈起和谈论(λόγος)世界——于是就充当了在世的主要模式,即使在世并不是如此这般被设想的。但是因为这种存在的结构在存在论上一直无由通达,又被人们在存在者状态上经验为一个存在物(世界)和另一存在物(灵魂)之间的"关系",

又因为人们为了找到存在论的立足点，总是固执地把存在物当做世内存在者，以此理解在，所以，人们试图把世界和灵魂之间的关系设想成这两个存在物本身以及它们的存在意义的根基——也就是说，把它设想成现成在手边的在……这样一来，(这种理解)就成为认识论或“知识形而上学”问题的出发点，因为还有什么比一个“主体”关系到一个“客体”或者一个“客体”关系到一个“主体”更加显而易见呢？所以非要把这种“主客体关系”设为前提不可。可是，尽管这个前提就其事实性而言是不容指摘的，它还是而且恰恰因此是个不祥的前提，假如人们听凭它的存在论上的必要性尤其是它的存在论意义留在晦暗之中的话。

……

只要“认识世界的现象”一被把握，它就被赋予一种“浅表的”、形式化的解释。这种情况的证据是：在(今天仍然惯常的)主张认识是“主客体关系”的做法中，“真理”却空空如也。主体和客体并不对应着此在和世界。

——*Being and Time*, p.85～87

11.“主体”非“人”，也与“我”无关

这里面起决定性作用的东西，并不是人从中世纪和上帝的联结中解脱中来，把自己交还自身，而是人自身的本质在现时代发生了某种变化。人变成了主体。我们应该搞清楚，subjectum 一词是希腊文 hypokeimenon 的迻译。这个词的意思是“呈现者”，它是根基性的东西，可以把万事万物聚集在它上面。主体概念的这种形而上学含义和“人”并无必然的联系，和“我”更是不搭界。

但是，当人成为源初的和惟一真实的“呈现者”(subjectum)，那就意味着：人变成了这样的存在者，其他所有的存在者只有在人的存在的平面上才能够为它们自己的存在和真理找到立足的根基。

人成了其他所有的存在物都与之攸切相关的一个中心。

——*The Question Concerning Technology*, p.128

12."世"就是在的所在

在"在世"(being-in-the-world)这个名称中。"世"绝不是指尘世以别于天国的存在者,也不是指"俗世的东西"以别于"精神的东西"。对我们来说,"世"根本不是存在者,也不是任何在者的领域,而是在的敞开。只要人是站出来存在的人,人就在,而且就是人。他站出来,站到在的敞开状态中。在本身,作为一种抛出,把人的本质抛入"烦",也就是此一敞开。人就是以这种方式被抛出来而站到在的敞开"之中"。"世"就是在的所在,人则基于他的被抛之本质而站出来,站在在的所在之中。

——*Basic Writings*, p.228 ~ 229

13.严格说来我们在一个其上主要有在的状况中

所以关键一点在于:在人的人性作为站出来存在的那个规定中,本质的东西是在而不是人,是那作为站出来存在的出窍之维的在……

只要人道主义还形而上学地去思,它当然就不可称做人道主义。如果人道主义就是存在主义,而且就是萨特所表述的:"严格说来我们在一个其上只有人的状况中",它也不可称做人道主义。若从《存在与时间》来思,这句话就应该换一个说法:严格说来我们在一个其上主要有在的状况中。

——*Basic Writings*, p.213 ~ 214

14.人不是在者的主人。人是在的看护者和邻居

但人的本质在于,他的存在比仅仅被设想为"理性的生物"的

那个人要更多一些。“更多”在这里千万不能这样理解，好像传统的人的定义依然是基本的，只要用实存的附加说明详尽阐述一下就可以了。这个“更多”是指：在他的本质上更源始因而也更本质一些。但是这里某种谜一般的事情就显出自身来：人处在被抛的境地。这是指：人，作为在之向外存在的被抛（Gegenwurf），恰恰在这个意义上比“理性动物”更多；他更少与从主体性设想的人有牵连。人不是在者的主人。人是在的看护者。人在这“更少”中并没有失去什么；相反，他是有所收获的——他抵达了在的真理。他获得了看护者的本质的赤贫。看守者的尊严在于：他被在本身唤去保护在的真理。召唤是作为抛来到的，此在的被抛就源于此一抛。就人的本质在在的历史中的展开来说，人是这样的在者，这个在者作为站出来去在的在，就在于他住在在的近处。人是在的邻居。

——*Basic Writings*, p.221～222

15.人是“在”的“牧者”

我们这样来思人的伟大本质：它属于存在的本质，存在需要它将存在的本质保护在其真理之中。

因此，我们必须事先把存在的本质当做值得思的东西加以深思，在这么思的时候，我们首先体会到在何种程度上我们被召唤着为这种经验探出一条路，并将它辟为一条通向至今仍无路的地方去的路。

……我们深思：我们必须如何去思？因为思是真正的行动，如果行动是真正的参与，而参与又是对存在的本质施以援手的话。这就意味着：为存在的本质而在存在者中间准备（建筑）存在在其中使自己及其本质达于言词的住所。语言首先为一切有目的的深思提供道路或僻静的小径。没有语言，一切思想和行动就没有能够借以激发和发挥作用的那一度。因此，语言本来并不是思维、情感和意志的表达。语言原本是人的本质在其中首次可以符合存在

以及存在的召唤并且在此符合中归属于在的那一本源的维度。人和存在这种本源的符合，明白地实现出来，即为思。通过思，我们才第一次学会安居于存在的天命的超越之境，亦即安居于框架的超越之境。

……

技术的转向什么时候用什么方式发生？这还无人能知，也没有必要知。此种知，对于人来说，甚至是最具毁灭性的东西，因为人的本质只是留心和等待——在他守护的思中留心和等待——在的惠临。人只有作为在的牧者，等待着在的真理，他才能指望达于在的天命，而不致于落到一味求知的水平。

——*The Question Concerning Technology*, p.40～42

16. 本质的真理即真理的本质

我们关于真理的本质的认识如何贫乏和迟钝，已由我们允许自己轻率地使用这个词而可见出。真理通常是指这个或那个特殊的真理。也就是指：某些真实的事情。表述在一个命题中的认识，也可以是这种真实的事情。但，我们不仅称一命题为真，还称一物为真。比如，与赝品相对的真金。真在此处就是真正实在的金子。"实在"又是指什么呢？对我们来说，它是指某种真正的存在者。真是与实在符合一致的东西，而实在又是真正的存在者。循环复归于闭合。

"真"是什么？真理是真的本质。当我们说到本质时，所想的又是什么？本质通常被思作所有真实的东西共有的那些特征。本质以类和普遍的概念揭示出来，它所反映的，是诸多事物同样适用的同一特征。这种同样适用的本质(essentia意义上的本质)却恰恰只能是非本质的本质。某物本质性的本质究竟在何处？也许，它就在存在者真正的所是。事物真正的本性，取决于它的真实的存在方式，取决于在者真理的方式。我们现在是在寻求真理的本质

的性质，而非本质性质的真理了。

——*Poetry, Language, Thought*, p.50

17.“无蔽”非“正确”

我们为什么不满数世纪以来为我们熟悉的有关真理的本质的说法？真理今天是指——长期以来一直就是指认识与事实的符合一致。但是认识以及形成和表述认识的命题要想与事实吻合，事实本身必须显示自身为事实；否则，事实将不能对命题有所约束。事实本身是不会从遮蔽状态站出来站到无蔽中去的，那么它又怎能显示自身为事实呢？命题仅当它与无蔽与真的东西相吻合而为真。命题性真理总是而且仅仅是这种正确性的真理。自从笛卡儿以来，从作为正确性的真理开始，关于真理的种种批判性概念，都仅仅是作为正确性的真理之各个不同的变种而已。我们熟悉的作为表象之正确性的真理的本质，随着作为在者的无蔽性真理而起伏不定。

——*Poetry, language, Thought*, p.51－52

18. 真理的本质是非真理

在作为整体的众在者中间，出现了一个敞开的地方。其中有澄明，有光亮……这一敞开的中心，不是被在者包围着；相反，澄明的中心，就像罕为人知的“无”一样，包围了所有的在者……

多亏有了此一澄明之所，在者才在某些变化的程度上被揭示。但是，在者也只有在澄明者的活动空间才能被遮蔽。我们遇见的以及遇见我们的每一在者，都以这种奇妙的对立方式出场：在出场的同时，它总是又把自己扣留在遮蔽之中。在者处于其中的开放空间本身同时又是遮蔽。遮蔽正以一种双重方式在众在者中间支配一切。

……

遮蔽总是把自己遮蔽和伪装起来。这就是说,在者中间的敞开之地、澄明之所,决不是一个固定的舞台,帷幕老是悬而不落,上演着在者了无生趣的戏剧。相反,澄明之所只作为双重的遮蔽发生。在者的无蔽——它绝对不仅仅是一种实在的状态,而是一种发生。无蔽既非在者意义上的事物的一种属性,也不是这样一种命题。

……

澄明以拒绝和伪装这一双重形式被永恒的遮蔽渗透着……真理的本质即无蔽性彻底被一种拒绝所支配。可这拒绝并非一不足或过失,好像真理是挣脱所有遮蔽纯然不杂的无蔽似的。真理果能全无遮蔽,那它就不是真理了。这双重遮蔽形式的拒绝,属于作为无蔽的真理的本质。真理的本质是非真理。这么说,无非是想用一种令人吃惊的尖锐性表明,遮蔽方式的拒绝属于作为澄明之所的无蔽。然而"真理的本质是非真理"这一命题,并不是要说,真理归根结底是谬误,也不是说,真理从来就不是它本身——即不是要按照辩证的说法,认为真理始终也是它的对立面。

——*Poetry, Language, Thought*, p.53 ~ 55

19."此在"即"存在"的真理之定位

用一个简单的名词表示"存在"这关涉人性和人对"存在"之敞开(在那里)的本质关系之特征,"此在"这个名称被挑选来代表人置身其中的那种存在领域……"此在"这个名词,既不代表"意识"一语,也不是指当我们说起"意识"时想到的那个"对象"。"此在"首先应被经验为而后应该被思作一个处所——即存在的真理之定位。

——*Existentialism form Dostoevsky to Sartre*, p.213

20."存在"就是时间，不是别的东西

在《存在与时间》中，"存在"就是时间，不是别的东西："时间"被称为存在之真理的第一个名字，而这个真理乃是存在的呈现，因此也是存在本身……

（希腊语）εἶναι 的意义是：表现出来，在场(to be present)……而此一在场的过程，不知不觉和隐蔽地，有一种现在时式的绵延在进行着——用一个名词来说就是"时间"。因此，由于"时间"，"存在"才被显露出来。所以，"时间"便表示出"无蔽性"(unconcealmentness)，也就是说，表示出"存在"的真理了。但是，我们这里所思考的时间，是不能透过存在者(Seindes)的变化过程而经验到的。

——*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p.215

21. 真理的发生

……真理就这样以澄明之所和双重遮蔽的对立形式而发生……无论何时也无论怎样，这种源始的冲突一旦发生，那对立双方，即澄明之所和遮蔽，就因此而彼此分离。因此，获得胜利的是冲突之场所的敞开。此一敞开的敞开性，即真理，只能是其所是，即是此一敞开性，当且仅当它在此一敞开中确立自身。敞开之境一定有某种存在者，敞开就是在这种存在者中找到自己的位置，保持它的永恒性。因此，敞开性拥有敞开，使敞开始终保持其敞开。在这里，确立和拥有都源于希腊词 thesis，即无蔽中的一种确立。

靠着敞开之敞开性在无蔽中的确立，我们的思就触及了在此尚不能详述的领域。需要多加注意的只是：如果在者的无蔽本质无论如何属于在本身(参见《存在与时间》第 44 节)，那么，在就以其本质的方式让敞开的活动空间(此的澄明之所)发生，并且将它

作为每一在者都以其本己方式在其中涌出的场所而引导出来。

真理只有通过确立于冲突并在真理本身敞开的领域发生。因为真理是澄明之所和遮蔽的对立,所以就属于这里所讲的确立者。但真理本身并非预先就存在于某个星光闪耀处,只是后来才落入在者之中某个地方。这样的事只此一点就是不可能的:归根结底,是在者的敞开性首先为某处以及一个充满在者的所在提供了可能性。敞开性的澄明之所,与敞开之确立彼此依属。它们是同一个真理的发生的本质。

——*Poetry, Language, Thought*, p.60 ~ 61

二　思想的任务

22. 哲学的终结与思的任务

谈论哲学的终结是什么意思呢？我们太容易从否定意义上把某件事情的终结理解成单纯的停顿，不再继续，甚至还可能理解成败落和式微。与此相反，我们所谓哲学的终结，恰恰是指形而上学的完成。然而，完成却不是指一种完善；作为这种完善的结果，哲学得以在它的终结处达到最高的完善……

“终结”一词的古义，指类似处所那样的东西，“从一个终结点到另一个终结点”，说的就是从一处到另一处。哲学的终结首先是一个处所，在这个处所，全部哲学史集结于它最极端的可能性中。终结作为完成，就是指这种集结。

在整部哲学史的历次转变中，柏拉图的思想总是起着决定性的作用。形而上学即柏拉图主义。尼采标榜自己的哲学是倒转过来的柏拉图主义。其实，倒转形而上学的工作，在卡尔·马克思那里就已经完成。随着形而上学的此一倒转，哲学获得了它最极端的可能性。它已经走到它最后的阶段。在这意义上，哲学运思还在进行它的努力，不过这种努力仅仅是争取获得一种模拟性的复兴以及这种复兴的各种形式的变异。那么，哲学的终结最终是否就意味着其思想道路的中断呢？下这个结论还为时过早。

……

我们忘记了，在希腊哲学的时代，哲学的一种决定性特征就已经出现：科学在哲学开辟的领域中发展起来。科学的发展同时又是科学从哲学中分离出来，确立自己的独立地位。这个过程就属于哲学的完成。这个过程的发展今天正在一切存在者领域紧张进

行着。这种发展看似哲学的分化瓦解，实则正是哲学的完成……哲学已经变成人的经验科学了……这种科学与人作为行动着的社会存在相适应。因为科学乃是操纵人类劳作可能的计划和安排的理论。控制论把语言转变成消息交流。艺术则成为受控的控制信息的工具……哲学正在现时代终结。它在人类对社会行为之人性的科学态度中得其所哉。这种科学态度的基本特征，就是它的控制论，即它的技术特征……

哲学的终结证明是科技世界以及与此相适应的社会秩序的凯旋。哲学的终结意味着以西欧思想为基础的世界文明的开始。

……

也许有这样一种思，它比理性化过程持续的疯狂更清明，比控制论的忘乎所以更清明。可以断言，这种忘乎所以恰恰是极端的非理性。

也许有这样一种思，它超越了理性和非理性的区别，比科学技术更清明；它不计事功，但具有自己的必要性。当我们问及这种思的任务时，那么不仅这种思本身，而且关于这种思的追问，首先就是成问题的。从整部哲学史的传统来看，这就意味着：我们还亟须在思中接受教育……

那无蔽的圆融本身，eukukleos，曾被思作公开吗？

是否将代替《存在与时间》，把思想的任务这个题目理解为：公开和到场？

但是"公开"又来自何处？它是怎样给出的？在"兹有/给出"中说的是什么？

思的任务将是放弃以前的所思，把真正应该思想的事情决定下来。

——*Basic Writings*, P.374～377, P.391～392

23. 最激发思想的事是我们至今还尚未思

当我们正在思的时候，我们渐知去思意味着什么。但是，如果

我们的努力是卓有成效的，那么，我们就必须准备学习思。

一旦我们让自己涉身这样的学习，我们就已然承认自己还无能去思。

人被称做能够思考的存在者，确实如此。人是理性的动物。理性，ratio，就包含在思中。作为理性的动物，人必须是能思的——假如他真想思的话。可是，情况也许会这样：他想思，却不能思。更有甚者，当他想思时，由于所欲太多，反而所思甚少。人是在具有去思的可能性意义上是能思的。但光有这种可能性还不能保证我们能思……

为了能够去思，我们必须去学习思。何谓学习？人们处理一切事情，他这么做，使事情符合那作为本质呈现于他的无论什么东西，这时候，人就是在学习。通过注目于那有待思及的东西，我们学着去思。

比如说，我们称朋友中那本质的东西为"友情"。在同样意义上，我们现在称那本身有待去思的事物为"激发思想之物"。任何激发思想之物都给我们去思（的所思）。但是，它总是当那激发思想之物本质上已经是必须思及之物时，才给我们那样的礼物……什么是最激发思想之物？它如何在我们这个最激发思想的时代显出它自己？

最激发思想的事是我们至今还不思——甚至还尚未思，尽管世界状态正日益变得更加激发思想。真的，世事的演变要求人类好像应该是无所耽搁地去行动……所以，缺乏的是行动，不是思想。

然而，几个世纪以来一至于今，人们也许做得太多，思的太少了。今天，人们对哲学的浓烈持久的兴趣随处可见，差不多每个人都号称对于什么是哲学已经成竹在胸！此时此刻，怎么竟敢断定我们尚未在思呢？哲学家是那些卓越的思想者。他们被称做思想者，正因为思本来就发生在哲学中。

无人否认今天有一种对哲学的兴趣。但是——假如人们真的

理解何谓“兴趣”,那么,今天还有什么人们不感兴趣的东西剩下来吗?

……

人们对哲学表现出兴趣,还不足以证明他有任何去思的准备……恰恰相反,从事哲学比别的任何事情都更能给我们造成一种顽固的错觉:好像只要不懈地“哲学”,就是在思了。

……

这就意味着,那在本质意义上内在地要求思及的东西,我们尚未正视它,尚未受它的支配……我们尚未在思,这根源于如下事实:那应该被思及的东西离开了人,很久以前就离开了……只要那有待思及的东西撤回去了,人们并不能真正地思。

——*Basic Writings*, p.345 ~ 349

24. 做一名教师仍然是很高尚的事

无论怎么说,我们似乎都还不敢正视这一令人不安的事实:今天的科学属于现代技术的本质的领域,而不是属于任何其他的地方。请注意,我说的是“技术的本质的境域中”而不是简单地说“技术中”。一团迷雾仍然笼罩着现代科学的本质。但是,迷雾并不是由科学的个别研究者和学者所制造。它甚至并非人为的。这团迷雾产生于那最激发思想的事情的领域,即我们至今尚未在思;我们中间无人例外,包括对你们说话的我,而且应该首先包括我本人。

这就是为什么我们要在这里试着学习思的原因。我们都在这条路上,不是在彼此责难。去学,意思是让我们的所做所为顺从作为本质向我们呈报的无论什么东西。随着这些本质的种类之不同,随着它们向我们呈报的领域之不同,我们的顺从及与之相联的学习的种类也各不相同。

一个正在学造柜子的家具学徒,可以为例。他的学习不只是实践,去获得使用工具的熟巧。他也不仅仅是积累有关他要打造

的东西通常款式方面的知识。如果他真要做一个名副其实的细木工，他必须使自己适应木头，对各种不同的木料以及潜伏在这些木料中各种不同的形式了然于胸，好像木头及其隐藏着的丰富本性透入了人的栖居。事实上，这种与木头的关系，正是维持整个木工技艺的东西。没有这种关系，技艺就只是不必要的附加作业，而任何技艺活动也都将取决于商业的考虑。每一项手艺活，一切人类营生，都始终处于这样的危险中。写诗并不比运思更能免于这种危险。

一个木工学徒学习时，能否适应木头及其他木质东西的本质，显然取决于能够指导他如此这般的某个教师的在场。

确实如此。教比学难得多。我们深知此点；但我们很少思过此点。为什么教难于学？这并不是因为做教师必须腹笥宏富，常备不懈。教难于学，乃因教所要求的是：让学。实际上，称职的教师要求学生去学的东西首先就是学本身，而非旁的什么东西。因此，教师的行为常给人这样的印象，我们从他那里真的什么也没学到——假如我们现在自动把“学”仅仅理解为获得有用的信息的话。教师只是在这方面领先于学生，那他要学的东西可就比他们多得多了——他得学会让他们学。教师必须能够比他的学生更可教。教师对他的材料比那些前来学习的人对他们的材料更加没有把握。如果教者与学者之间的关系是本真的，那么就永远不会有万事通式的权威或代理人式的权威的一席之地了。所以，做一名教师仍然是件高尚的事，这与成为一名赫赫有名的教授，全不相干。今天，所有事情都一再降格以求（比如用商业利润来衡量一切），再没有人想当教师了，这可能是因为这件高尚之事及其高度所致。可能这种不愿与那促我们去思的最能激发思的东西有关。我们必须凝目于教学之间这种本真的关系——如果学确实将在我们这一系列讲座中产生的话。

——*Basic Writings*, p.355～356

25. 思是人类最简单也最费力气的一项手艺活

我们正努力学习思。或许思也就像打造一个柜子那样的工作。不管怎么说，它是门技艺，一项“手艺活”，因此和手有特殊的关系。照通常见解，手无非我们身体组织的一部分。但是，仅就手是一种可以抓取的器官而论，尚不能决定与解释手的本质。猿类同样有可以抓取的器官，但它们没有手。手本质上不同于所有那些能够抓取的器官——爪、钳、犬牙。这是本质的渊深处的不同。只有会说话即会思的存在者才能有手，才能用手获得手工作品。

但手的技艺比我们通常想像的要丰富得多。手不只能抓，能取，能推，能拉，手还能伸延，能接受，能迎取——手的所有这些动作都不限于物：手本身可以伸出去，在他人手中接受对自己的欢迎。手握取。手搬运。手能描画，能表征，盖因人就是一种符号。双手合十，这个姿式意味着把人带进伟大的单纯。手是所有这一切，而这才是真正的手艺。这时事情的根子在于：我们通常只是知道手艺这回事，却并不肯深入探求它的含义。但手势处处都是通过语言生效的，恰恰当人用沉默来说话时，手势达到其最完美的纯洁。惟当人说话，他才思想——不是相反，像形而上学一直以为的那样。在每一件手的作品中所包含的每一个手的动作都贯穿着思的因素，手的每一举措皆于此因素中承载自己。一切手的作品都根植于思。因此，思本身是人最简单因而也最费力气的一项手艺活，如果它被适时地完成的话。

——*Basic Writings*, p.356 – 357

26. 将来的思不再是哲学了

将来的思不再是哲学了，因为将来的思思得比形而上学更源始些。形而上学这个名称就是指哲学。将来的思也不会像黑格尔

要求的那样，将"爱智"之名抛于一旁，而把自己变成绝对知识那种形式的智慧。思正降落到它的暂时的本质的赤贫状态。思将语言凝聚成单纯的说。这样，语言是存在的语言，一如云是天上的云。思正以它单纯的说，在语言中犁出不显眼的沟。这些沟比农夫迈着缓慢的步子在土地中犁出的那些沟还要不显眼。

——*Basic Writings*, p.242

27. 重要的思想家总是说同一桩事情

在的惠临持续不绝，把这形诸语言，并在这持续中等待人，乃是思的惟一要务。因此之故，重要的思想家总是说同一桩事情。

——*Basic Writings*, p.241

28. 思成为"哲学"……思却消失了

"伦理学"是和"物理学"一道，首先在柏拉图学派中成长起来的。这些学科产生的时代，是思成为"哲学"，哲学成为科学而科学本身又变成学院及学术事业的时代。在如此理解哲学的过程中，科学产生了，思却消失了。此前的思想家们从来不知有"逻辑"，也不知有"伦理学"，更不知有"物理学"。然而他们的思既非不合逻辑，也非不合道德。但是，他们确实是在后世"物理学"未曾达到的深度和广度来思自然造化的。

——*Basic Writings*, p.232

29. 思既不是理论的也不是实践的

这个思既不是理论的，也不是实践的。这个思产生于有此区别之前。这个思只要是这个思的话，它就是对在而不是对任何其

他物事的怀念。这个思属于在……这个思所思的是在。这样的思没有结果。它没有功效。它如此去思，它就使其本质臻于圆满了。

——*Basic Writings*, p.236

30. 正确性之外的科学就是哲学

真理在已经开启的在者中间确立自己的一个本质方式，就是真理自行置入作品。真理的另一种发生方式，是建立一个国家的行动。真理的又一种光辉闪烁的发生方式，是那并非单纯的一个在者而是全部在者的临近。真理为自己奠基的另一种方式是本质的牺牲。真理还有一种生成方式，那就是思想者的追问。这种追问作为存在的思，以存在之值得追问性来命名存在。与这些相反，科学不是真理的本源之发生，而总只是对业已打开的真理领域的耕耘，尤其是通过解释和证实那些在此领域把自己显现为可能正确或必然正确的所谓真理而耕耘。科学一旦超出正确性之外，达于真理之域，即达于存在者本身的揭示，那它就是哲学了。

——*Poetry, Language, Thought*, p.61 ~ 62

31. 思反对价值评判

反对“价值”的思并不主张凡被解释为“有价值”的东西——“文化”、“艺术”、“科学”、“人的尊严”、“世界”与“上帝”——都是无价值的。毋宁说，把某物标明为“价值”时所评价之物的价值恰恰被剥夺了，明见到这一点，至为重要。就是说，通过把某物评为有价值这回事，被评价之物仅仅被允许作为评价人的对象出现。此物在其在中的所是，并不罄于它是对象这回事，尤其当此对象确有价值的话。一切评价，即使是积极的评价，也是一种主观化行为。一切评价都不让在者在；一切评价只是让在者仅仅作为评价对象才是可靠的。欲证明价值客观性的这种不懈的努力并不知道自己

在干什么。当人把“上帝”整个宣布为“最高价值”，那是贬低上帝的本质。思在评价行为中与在别处一样，都是所能想像的对在的最大亵渎。所以，反对价值的思，并不是要为在者的无价值和虚空击鼓助威，而是说：反对把在者主观化为单纯的对象，把在的真理之所在带到思的面前。

——*Basic Writings*, p. 228

32. 在、人、思、言、诗同一

我们思索行动的本质时还远远不够果决。我们只是把行动看做是引发效果的事。效果的现实性只是按照它的有用性来评价。但行动的本质是完成。完成的意思，是把某物在其本质的圆满中展开，把它带入这种圆满——producere（完成）。因此真正说来，只有已经在的东西才能被完成。但首先“在”的是在。思完成存在对人的本质的关系。思并不制造或引发这种关系。思只是把这种关系作为在交给它的东西交还给在。此一提交在于这个事实：在思中，在成为语言。语言是存在的家。在其家中住着人。那些思者以及那些用词创作的人，是这个家的看家人。

——*Basic Writings*, p. 193

33. 思就是在的思

思的严格处，不同于诸科学的严格，它不仅仅在于它的人为性，即不仅仅在于概念的技术—论理的精密度。思的严格处在于：（思之）说纯粹地保持在在的基本因素中，并且听任说的各个维度的简单性贯穿始终……如果思偏离了它的基本因素，思便终结。基本因素就是那使思有能力成其为思的东西。基本因素就是真正有能力的东西：能（das Vermögen）。基本因素包围思并使思复归其本质。坦白讲来，思就是在的思。此处的所有格有双重含义。思

是在的，因为思由在发生，属于在。同时，思是在的，因为思属于在，听从在。

——*Basic Writings*, p. 195 ~ 196

34. 回到形而上学之基础

当我们想到"在"之真理时，形而上学便被克服了。我们再不接受形而上学的命令了……但这种"形而上学之克服"并未废除形而上学。只要人还是理性的动物，他也就还是形而上学的动物。只要人把他自己理解为理性的动物，像康德曾言，形而上学就仍属人的本性。但，倘若吾人之思在努力回到形而上学之基础之一点上终有所成的话，便很可能给人的本性带来一些变化，从而形而上学也会有所转变。

——*Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 209

35. 诸科学的根本在其本质(存在)的基地上萎缩了

诸科学的领域分崩离析。它们的方法论各异其趋。今天，诸科学花样繁多的分裂状态，仅赖各大学及其各系科之间的技术性组织以维持统一，由这些系科的实践目的捏为一个有意义的整体。但是，与此相反，诸科学的根本在其本质(存在)的基地上萎缩了。

——*Existence and Being*, p. 356

36. 形而上学就是此在本身

人的此一在只能通过投入到无中才能关联到在者。超越存在者是此在的本性。但此一"超越"本身正是形而上学。这就是为什么形而上学属于人的本性。形而上学既非经院哲学的一分支，亦

非偶然观念一领域。形而上学是此一在的基本现象。它就是此一在本身。因为形而上学的真理如此深奥莫测，所以形而上学领域始终潜伏着铸成大错的危险。也正因此，没有哪一门科学原则能够和形而上学的严肃性同日而语。哲学绝不能由科学观念的标尺来衡量。

——*Existence and Being*, p.379

37. 形而上学之克服(overcome metaphysics)

"什么是形而上学?"问的是超出形而上学的一个问题。这个问题来自业已开始克服形而上学的一条思的道路。

……

每种与在者的关系，都是存在知识的见证，同时也是它自己不可能通过自身和由它自己来证实此种知识之真理性的见证。这种知识只是关于存在者的真理。形而上学就是这个真理的历史。形而上学通过把在者的"在性"(是者的"是性")形成概念来告诉我们在者是什么。形而上学用在者的"在性"思在的思想，但是它又不能够用其特殊的思想方法来思在的真理。形而上学固然奔忙于在的真理之境，此一真理始终是形而上学未知的、深奥莫测的基础。不过，假定不仅在者出于在，在本身也还以更其源始的方式依靠它的真理，而且，"在的真理"本质上只是真理的存在，那么，我们就必然要问形而上学根本上讲究竟是什么。这样一种追问必须是形而上学地思，而且同时，是从形而上学的根基上来思，即：不再形而上学地思。这种问题在本质意义上是模棱两可的。

——*Existence and Being*, p.380～382

38. 真正的思留心于存在的真理

其思想不仅不计算而且绝对由那不是此一存在者的"他者"决

定的思,可以称之为本质的思。这种思不是以此一在者来算计彼一在者;这种思为着在真理在在中消耗自己。这种思只回应在的要求,如此,人把他有历史的存在交付给单纯惟一的必然性要求。这种必然性并不强迫创造一种需要,在牺牲的自由中臻乎其极。这种需要是:保管始终归人和一切存在者所有的在的真理,不管人和所有的在者可能发生什么事。牺牲就是摆脱一切强迫,因为出于自由之渊,人的本质乃是为了替这个在者保管在的真理而消耗。在这种牺牲中,一直深隐不彰的"感谢"发生了,思感激在的恩宠,在思中在将其恩宠特赐于人的本质,为的是让人在他和在的关系中可以把守护在的职份胜任地接收过来。源始而本真的感谢是对在的恩宠的回应。

……

这种思留心于存在的真理并以此襄助真理之在在人的历史中替它自己留出地盘。

——*Existence and Being*, p.389~391

39. 思者道说存在,诗人命名神圣

思服从在的声音,就须寻觅言词,以便使在的真理得以表出。有历史的人的语言只有出于这一思在的言词(the Word)才能真诚地说出来……在之思守护这言词,并在这种守护中完善其功能,即,小心照看语言的运用……这样就有了思者的道说。诗人的命名出于相似本源。说"类似",意味着有"差别"。诗与思在照看语言这一点上极其相似,但它们同时又各有所司。思者道说存在,诗人命名神圣。

——*Existence and Being*, p.391

40. 任何人道主义都是形而上学的

无论人道主义的形式在目标和原则上,在各自实现的方式与

手段上，在它们的学说上有多么不同，它们在这一点上是一致的：人道的人性和人道，总是自一种业已确定了的对自然、历史、世界以及世界根据也即对在者全体的解释的角度来规定的。

每一种人道主义，不是奠基于一种形而上学之中，就是其本身即为一种形而上学的根据。对人的本质的每一种规定，如果是对在的真理不加追问而已经预设了对在者的解释，无论知抑无知，都是形而上学的。其结果就是：一切形而上学的独特之处，尤其是它们规定人的本质的方式的独特之处，就是，它是"人道主义的"。所以，任何人道主义都是形而上学的。人道主义规定人的人性时，不仅不追问在对人的本质的关系，由于其形而上学的根源，人道主义甚至还以既不承认也不理解这个问题的方式来阻碍这种追问。相反，在形而上学中并且通过形而上学被遗忘了的追问在之真理的必要性及本己形式，也只有"何谓形而上学"这个问题在形而上学的统治中提出时，才可能趋于明朗。

——*Basic Writings*, p.201 ~ 202

41. 希腊哲学的复活是不可能的也是于事无补的

真理指真的本质。我们是通过追忆希腊词 alētheia 即存在者的去蔽来思考此一本质的。这就足以规定真理的本质了吗？我们莫不是把单纯的词语用法的转换——以去蔽代替真理——当做对事实特征的描画了？只要我们尚未认识到，什么事情已经发生了这才促使我们不得不用"去蔽"来谈论真理的"本质"，那么，我们自然就不能超越这种单纯的名称转换。

这是否要求复活希腊哲学呢？绝对不是。即使这种不可能之事成为可能，也一定不会给我们提供什么帮助；这是因为，希腊哲学隐秘的历史一开始就在于它从 alētheia 一词中闪现出来的真理的本质还格格不入，却不得不愈演愈烈地把关于真理本质的讨论与认识错误地引向对真理的一种派生的本质的讨论。作为"无蔽"

的真理的本质，既不是为希腊人的思所思得，也不是由从那时就开始的哲学——特别不是由后继的哲学所思得。对思来说，"去蔽"是希腊人的此在中最隐蔽之物，尽管它很早就决定了所有在场之物的显现。

——*Poetry, Language, Thought*, p.51

42. 对东方思想来说，美学思考恐怕终归是陌生的

"美学"这个名称和它所命名的东西，出自欧洲的思想与哲学。因此，对东方思想来说，美学思考恐怕终归是陌生的。

——*On the Way to Language*, p.2

43. "思在"即"守卫"、"回应"和"警戒"在

废除距离带来的亲近化之失败，导致了无距离性统治一切的貌似亲近实则疏远的局面。亲近化之失败使物之为物在吾人意识中湮没不见了。物之为物什么时候以什么方式存在呢？这就是我们在无距离性统治一切的局面中（the dominance of distanceless）提出的问题。

何时以何种方式物作为物到场？它们决不会仰仗人类的制作出现。不过，没有凡人的警戒（vigilance），物之为物也是不会出现的。迈向此一警戒的第一步，就是从单纯的反映（mererepresent）亦即解释的思返回到反应和回忆之思（the thinking the responds and recalls）。

……

思在，决不是仅仅在我们头脑里反映某种实在之物，然后把这被反映之物作为惟一真实之物陈述出来。思在，就是对在的到场的召唤作出回应。这回应渊乎此召唤又向此召唤释放自己。此回应是召唤面前的一个给定方式以及以这种方式之进入言谈……倘

若此，反映就是倾听存在的召唤，那么，它就必须依据对长久注意力的强化和对其听力持续不断的检验而把这一切考虑进去。

—— *Poetry, Language, Thought*, p.181 ~ 184

44. 思至多不过是一条田间小路

作为一种回应，存在之思是一种高级的漫游，还是一种非常困窘之事。也许，这种思终究是一条无法回避的幽僻小径，它拒绝成为一条拯救之道，也不会带来什么簇新的智慧。这条小径至多不过是一条田间小路，它穿过田野，它决不轻言放弃，但它总已放弃，即放弃自诩是一种约束性的学说、一种有效的文化成就或精神行为。

—— *Poetry, Language, Thought*, p.185

45. 重要的是要有一个家并且扎根于一个传统

根据我们人类的经验和历史，至少就我所见来说，我知道，一切本质的和伟大的东西，都源于这一事实：人有一个家并且扎根于一个传统。比如，今天的文献，就是极具破坏性的。

……

……我在过去三十年的授课和讨论中的全部工作，主要就是解释西方哲学。回溯到思想的历史基础，深思自希腊哲学以来一直未曾追问过的问题——这都不是要脱离传统。我只是说：在尼采那儿终结了的传统的形而上学的思想模式，再也不会为现在才开始的技术时代的根本特征的思想之路提供什么可能性的经验了。

—— *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p.106, 109

46. 要防止思想被贱价出卖

我还不能弄清这一点。关于这个思如何“实现”(wirkt),我一无所知。也许是这样:思的道路在今天已经达到这一点,即要求用沉默来防止思想一年之内被贱价出卖。也可能是,要花三百年来“实现”这个思……

……

不。我不知道任何可以直接改变目前世界状况的路,假设这样的事是人可以完成的,我也还是不知……思并非无所作为,但是思只在它自身内部行动,这行动处于和世界命运的对话中。在我看来,源于形而上学的理论与实践的区别,以及对这二者之间某种转换的把握,阻塞着洞见和由思所理解的东西……

——*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p. 109 ~ 111

47. 思想本身只能借助具有同一源头和使命的思想来改变

我坚信,现代技术世界在何处发源,一种转变也只能在同一处被准备出来,而且这转变不可能因为接受禅宗佛教或任何其他东方世界经验而发生。这里必须进行一种重新思考,而重思的进行,须求助于欧洲传统以及这个传统的更新。思想本身只能借助具有同一源头和使命的思想来改变。

——*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p. 113

48. 研究尼采就是研究当代人自己的“地位”与“处境”

尼采本人的确把西方历史的进程形而上学地解释为虚无主义的产生和发展。因此,对尼采形而上学的深入思考,就是反思当代

人自己的地位和处境；当代人存在的天命至今还很少在其真理方面被体会过。

——*The Question Concerning Technology*, p.54

49. 这种思的本质就是去作好准备

我们正在反思尼采的形而上学，这一事实并不说明，除研究他的伦理学、认识论和美学外，我们也留心了甚至尤其注意了他的形而上学；这只表明，我们正试图认真地把尼采当做一个思想者来对待。但是，对尼采来说，思就是：把存在者当做存在者来把握。一切形而上学都是本体之学（onto-logy），要么就什么也不是。

我们在此处试图进行的反思，就是要为思中简单且不显眼的一步作好准备。准备性的思要做的，就是敞亮一个空间，在此空间里，在本身也许再次把人带入和在的本源关系中。这种思的本质就是去作好准备。

——*The Question Concerning Technology*, p.54～55

50. 尼采的话道出了西方两千年历史的天命

尼采的话——“上帝已死”——道出了西方两千年历史的天命。

……

从尼采的著作中可以明显看出，“上帝已死”这一宣告中“上帝”，是指基督教的上帝。但同样肯定的并且必须事先考虑的是，在尼采思想中，“上帝”、“基督的上帝”这些字眼，都是用来指称一般超感性的世界。上帝就是理性和理想领域的名称。从柏拉图以来，确切地说，从后期希腊和基督教对柏拉图哲学的阐释以来，这个超感性世界就一直被认为是真的和真正实在的世界。与此相对照的感性世界则只是此岸的、可变的因而也就是表面的和非现实

的世界。与彼岸世界至福的阆苑仙境相比,此岸世界只是泪槽。如果我们把感觉世界称做广义的物理世界——康德就是这么做的——那么超感觉的世界就是形而上学的世界了。

"上帝已死"的宣告是说:超感觉的世界不再具有有效的力量了。它毫无生命力可言。形而上学对尼采来说,就是被理解为柏拉图主义的西方哲学,走到了自己的终结。尼采由此把他的哲学理解为对形而上学的反动,而这在他看来就是和柏拉图主义作对。

——*The Question Concerning Technology*, p.58 – 61

51. 虚无主义是西方历史基本的运动

如果作为全部现实的超感觉的根基和目标的上帝已经死了,如果理性的超感觉世界已经丧失了它的约束的、尤其是激发性和建设性的活力,那么就再没有什么留下来叫人们依恋和据以取向的了。所以尼采接着问道:"我们莫不是迷失在一个无边的虚无中了吗?""上帝已死"的宣告肯定了这种虚无的蔓延。"虚无"在这里指的是:超感觉的强制性世界之缺席。"虚无主义",尼采称之为"最神秘莫测的不速之客",正当门而立。

……

虚无主义是一种历史运动,而不是这个人或那个人倡导的任何观点和学说……虚无主义并不仅仅是许多其他历史现象中的一种,即并不是和基督教、人道主义和启蒙运动并列的一种精神倾向。

虚无主义,以其本质上想来,乃是西方历史的基本运动……虚无主义绝不是某些民族的特产,这些民族的思想家和作家们专门谈论虚无主义。那些幻想自己与虚无主义无关的人们也许最根本地推动了虚无主义。

——*The Question Concerning Technology*, p.61 – 63

52. 现时代五大“本质性现象”

现时代的本质性现象之一是它的科学。一个同样重要的现象是机器技术。不过，我们切不可把技术误解为仅仅是现代数学物理学在实践的应用……机器技术迄今仍是现代科学的本质最显著的结果。现代科学的本质和现代形而上学的本质是统一的。

现时代第三个同样本质性的现象，是艺术滑进了美学的视界。这意味着艺术品成了单纯主观体验的对象，意味着艺术因此被当做人类生活的表现。

第四个现时代现象是，人类活动被当做文化来设想和实现，文化则因此成为通过照料人的最高财富而实现的一切最高价值。这样的照料在于文化的本质，它照料它自己，由此成为文化政治。

现时代第五个现象是诸神的退隐。这并不是说我们再也不能像古人那样拥有那么多的神祇偶像了，而是说我们现在正陷入某种可怕的虚无主义的深渊。诸神的退隐是一个双重性的过程。一方面，世界图画完全基督教化了，世界起因也因此被判定为无限，无条件的，绝对的。另一方面，基督教徒把基督教的教义转换成一种世界观（基督教世界观），以此使自身现代化，一至于今。诸神消逝是指人们在对待上帝和诸神的事情上落入的那种犹豫不决惊慌失措的情景。基督教对这一情景的促成，厥功甚伟。诸神退隐和那种排他性的宗教狂热毫不相干。恰恰相反，正是在诸神消失的过程中，我们和神的关系才成为纯粹的“宗教体验”。发生了这种事，诸神也就最终退位了。由此而来的空虚只有靠编史学以及心理学对神话和其他怪诞之事的探秘来填补。

——*The Question Concerning Technology*, p.116 ~ 117

53. 形而上学为时代奠定基础

形而上学哲学所谓的反思，盖系于它对存在事物的本质之追

问。在形而上学范围内，人们必须依照真理的本质才能够作出某种决断。形而上学为一个时代奠定基础，这个时代本质上只能立足在形而上学为它提供的根基上面。形而上学这么做的依据，就是它对存在事物特殊的解释以及它对真理特殊的领悟。形而上学为一个时代如此这般奠定的基础，完全制约着标画这个时代的特征的种种现象。反过来，要想确切地理解这些时代现象本身，我们必须首先认清所有这些现象得以产生的形而上学的基础。

——*The Question Concerning Technology*, p.115 – 116

54. 学者消失了

随着科学的这种制度化、事业化和机构化特征的扩展与巩固，会发生什么事情呢？首先是确保方法论的预设程序绝对凌驾在任何存在事物（自然和历史）之上；任何时候，自然和历史都无有例外地成为探究的客体对象……事功性的现代科学的特征之决定性的发展，也在科学工作者身上烙上了与以往全然不同的印记，学者消失了。他被所谓的科学工作者——探究者——所接替；探究者忙于他五花八门的研究项目与课题。这可不比博学多能者的耕耘培养；它只能将探究者的工作引向那种钻牛角尖的学术氛围。探究者已经无须在家里坐拥书城，他更多的时间是在外边跑来跑去。或者在小型的碰头会上与别人协商切磋，或者在大型学术会议上趁机搜集资料。他为了谋取一张聘书或委任状而与出版商接洽，后者如今完全左右他写什么书或不写什么书。

科学研究工作者顺理成章地使自己成为名副其实的技术工人。只有这样，他才能卓有成效地胜任他的工作；也只有俯首帖耳地追随时代的风尚，他才称得上明智，称得上有现实的眼光，有现实的头脑。昔日环抱他的学术活动应有的浪漫主义气氛，而今已经日渐稀薄。也许在极少的一些地方，大学对这种趋势还可以稍稍抵挡一阵子。但是，大学真正有效的整体性特征，大学的现实，

并不在于某种知识分子的力量。知识分子的力量本来应属于诸科学某种源始未分的一致性本质。这种力量为大学所滋养并且在大学中才能真正受到保护，所以本来就是发祥于大学的。今天，这种知识分子的力量在大学中的地位又占几稀？

——*The Question Concerning Technology*, p. 125

55. 科学堕落为探究

现代科学由其对特殊的客体方面的预设，在建立自己的同时也使自己不断地分化。现代科学的一套预设方案和计划是借助相应的方法论弄出来的，而现代科学的严密性要求则确保了方法论的运用。方法论又因为现代科学追求事功的特性在任何时候都可以使自己立于不败之地。总之，预设方案和严密性要求，方法论与事功性或操作性，四者交相为用，共同组成了现代科学的本质，驱使科学堕落为探究。

我们现在反思现代科学的本质，是想在它的形而上学的根基处来领会它。是怎样的一种对存在事物的理解以及怎样的一种真理的概念为科学堕落成探究这一事实提供了形而上学的基础呢？

作为探究的现代科学认知是以这种方式来研究存在物的：在这种研究方式中，存在物不得不使自己站到被描述被反映的位置上……自然和历史都成为科学所解释的对象，成为以科学的方式所描述的客体。存在物只有如此这般成为科学探究的客体对象，它的存在才被考虑到。正是鉴于存在物的存在仅仅以其客体状态被探求这一事实，我们才断言科学已经堕落为探究了。

——*The Question Concerning Technology*, p. 126

56. 主体主义和客体主义必然相互推动

作为探究的科学果然是现时代的一种本质性现象，那么，构成

探究活动的形而上学基础的东西，应该也是首先决定而且事实上业已决定了现时代的本质的东西。现时代的本质可以从如下事实中看出来：人使自己从中世纪的禁锢中解放出来，把自己交还给自己。但是，如此勾画出来的现时代的特征，无论如何都还是很肤浅的表象。这种表象很容易把我们引向谬误，妨碍我们正确领悟现时代本质性的根基。随着人的解放，现时代的确产生了主体主义和个人主义。但是，同样真实的是，以往任何一个时代也没有像现时代这样出现了客体主义和非个人化倾向的泛滥；更加糟糕的是，现时代的客体主义和非个人化倾向还以集体的名义，作为有价值的东西而被广泛地认可。这里问题关键在于主体主义和客体主义必然的彼此作用，相互推动。正是这二者频繁的秋波互送，透露了背后更加意味深长的事实。

——*The Question Concerning Technology*, p.128

57. "人类学"不知人的可能性

人类学是这样一种对人的解释：它已经知道了从根本上讲人是什么，因此就不可能去问人可能是谁。因为经此一问，人类学就会发生动摇，从而被超越。

——*The Question Concerning Technology*, p.153

58. 追问是思的虔诚

在追问中，我们证实了这样的危机：当我们全神贯注于技术时，我们还是不能体会到技术的本质的到场，当我们沉浸在审美注意时，我们也不再看守和保护艺术的趋于到场。越是追问着深思技术的本质，艺术的本质就会变得愈加神秘。

我们越走近危险，通向拯救之力开始发光的道路就越是明亮，而我们也就变得愈加需要追问。因为追问是思的虔诚。

——*The Question Concerning Technology*, p. 35

59. 思最恒久之物是道路

我放弃以前某个观点，并不是要用它换得另一个观点，只因为甚至再以前的观点，都无非沿路的一个个路站。思最恒久之物是道路。而且，思想的道路在自身拥有那种神秘的性质，它允许我们在思的道路上自由徜徉，向前或向后，而且只有向后之路才能引导我们向前。

——*On the Way to Language*, p. 12

60. 渴望知识，贪求解释，决不会导向思的洞察

渴望知识，贪求解释，决不会导向思的洞察。好奇心总是自我意识极易蒙障的狂妄自大，它所依据的无非是一种自我杜撰的理智及其理性。求知的意志并不打算在值得一思的事物面前多作停留。

——*On the Way to Language*, p. 13

61. 诗人思想家（“来自思想的体验”）

道路和称量
阶梯和言说
发现于独步。

前行不息
无须迟疑和退避
健行于你寂寥的小径。

朝暾渐朗
攀上群山之巅……

世界的晦暗从未趋近
那在的澄明。

追念众神，憾然晚矣；
瞻望存在，为时尚早；
存在之诗，才刚开笔：此即为人。

迎着一颗星——仅此而已。
思始终忠实于
有朝一日将兴起的思
犹如世界天空的一颗孤星。

小屋窗外，
渺小的风轮在
骤急的雷暴雨中歌唱……

当思的勇气得自那
在的吩咐，
命运的言词将一片绚丽。

当我们眼前有物
心中有耳听词
思的事业就会兴旺。

学问的对象与思的事物
几乎无人知晓

这二者之间的不同。

如果早有对手
而非仅是敌手，
思的境况
势必更加昌盛。

一线阳光蓦然穿越
雨云密布的天空偶尔显露的罅隙
在阴沉的草地上悄然掠过……

我们从未趋近思，
思常惠顾我们。
那是最宜于言说之时。

话语使我们欣然于友好的
反思。反思既不夸示
相互争雄的诡辩，也不宽让
唯唯诺诺的认同。思之帆
永难调整，迎着那
事物的风。

从这种亲善的关系中，
也许会出现一些思之工艺中熟巧的技工。
他们中的某些人将
不期而然地成为大师。

夏日早来，可爱的水仙花
躲在草地深处开放，而鲜艳的玫瑰

在槭树下摇曳……

单纯者的辉煌。

只有成形的意象才能保持在视野，
但成形的意象安身在诗里。

如果只想回避痛苦，又怎能希望
快乐之流把我们围绕？

最不抱希望的时刻
痛苦常是意外的宽慰。

风急速转向在小屋的
檐下呼啸。天气又要变得
更加恶劣……

有三种危险威胁着思。
好的因而也是健康有益的危险
是歌与诗过分的
亲近。

有害的因而也是锐利的危险
是思本身。思须反对自身而思
这它很少做到。

坏的因而也是最容易把事情弄糟的
危险，是哲学。

炎夏的蝴蝶收起双翼
择枝停息，草地上轻风吹拂，
蝴蝶就随那花枝一起
盈盈颤动……

我们心中所有的勇气是
对存在发出的第一声召唤
作出回应。存在将我们的思
汇入世界的戏剧。

思中万物
寥寞缓行
忍耐出大度。

思之雄者
错也必巨。

山涧在静谧之夜
喃喃自语地流过
错落无声的砾石……

吾人思中古之最古者
尾随我们，但忽焉在前，
要和我们相遇。

这就是为什么吾人之思
总是关注着那早已存在之物的惠临；
这就是为什么吾人之思
总是对旧有之物的缅怀。

去成为古老的意味着:在时间的
湍流中驻足,在那里,思想操练之
杰出者,挺入时间的接缝。

一旦知悉思的源头,
我们就敢由哲学抽身
投入对在的思中。

冬夜的暴风雪在小屋外肆虐,
清晨,大地在皑皑白雪覆盖下
静默无声……

只有对那必须保持沉默者
不能再说,
思之言说才能
在它自身的存在中静默。

这种不能再说
让思与思的问题面面相照。

讲出的绝不是无言中说出的。

思亘古如斯又倏忽闪现
谁的惊愕能深究它?

母牛的颈铃声从山岭的斜坡
不断传来,牧群在那里悠然
游动……

思的诗性依然被
严严遮盖。
在其显示自己的地方
思长久以来就像
一个半诗的理智乌托邦。

远思的诗实是
在的地形学。

这种地形学展示出
存在实际现身
在何处。

黑夜放光，照入林中某处，
树木沐浴于
一片金光……

歌和思是跟诗紧邻的
两个家族。

它们源自并且达于
存在的真理。

它们的关系使我们想起
荷尔德林咏唱的
森林和树木：
"尽管林与木紧紧相邻，
它们还是互不相识。"

森林绵延
溪水潺潺
砾石依旧
雾霭蒸腾

草地静候
明媚春光
微风絮语
祝祷诗才

——*Poetry, Language, Thought*, p.1 ~ 14

62. 人必须学会在无名中生存

人如果想寻找他再度进入在的近旁的道路,那么他首先必须学会在无名中生存。他必须以同样的方式,既识破公共领域的诱惑,又识破私人的东西之无力。在人说话之前,他必须首先再次被在召唤到;在聆听此一召唤时,人得接受这样的危险:他将无甚可说。只有这样,语词才能再次被授予其本质的珍贵之处,而人才能被恩赐一个居于在的真理之中的家。

——*Basic Writings*, p.199

三 语言是存在的家

63. 言说表出的方式就是语言

在世的展开状态，构成"此"之在的基本生存质，是心态和领会。领会中隐含着解释的可能性，即享有领会之物的可能性。只要心态和领会活动同样源始，它就会将自身保持在特定的领会中。这就使心态适合于某种被解释的可能性。我们已知陈述源于解释，并且是解释的一种极端情形。通过阐明解释的第三种含义即传达（说出来），我们就被引导至"说"和"讲"的概念，这是我们一直有意未予关注的一点。语言现在才首次成为我们的主题，这一事实说明，语言现象扎根于此在展开状态的生存论建构。语言在生存论及存在论上的根基是言说……

言说和心态及领会同源。可理解性总已是被言明了的，甚至在有合适的解释之前亦复如此。言说是可理解性的言明。因此，它既支撑解释也支撑陈述。解释中可被言明之物，在言说中因而是更加本源之物，我们称之为"意义"……如果言说作为"此"的可理解性的言明，是展开状态的一个本源的生存质，如果展开状态主要由在世所构成，那么，言说也肯定在本质上有一种特别的世俗存在。在世的可理解性，一种和心态相伴随的可理解性，表现自己为言说。可理解性的意义整体进入言辞。言辞从意义生发出来，而不是给词一物配上意义。

言说表出的方式就是语言……言说是生存论上讲的语言。

——*Being and Time*, p.203～204

64."诗意的"言说

无论何时,在交谈中得到传达的有关某物的所有言说,同时都具有自行道出的特征。此在于交谈时说出它自己,这首先并非因为相对于某种外在的东西,此在是作为某种"内在"的东西被包裹起来,而是因为,当此在有所领会时,它作为在世的在者,已然是在"外面"了。说出的东西,正是这种"存在于外"——即:是人当下拥有其心态的方式。我们已经挑明,这种方式,乃属于在之中的充分揭示状态。在之中和心态在言说中为人所知,并在语言中通过声调、顿挫、语速、"说话方式"宣示出来。在"诗意的"言说中,此在心态的生存可能性的传达,可以成为自身的一个目标,这就近于生存的揭示了。

——*Being and Time*, p.205

65. 要能保持沉默,此在必须有某事要说

保持沉默是言说另一种本质的可能性,它也有同样的生存根基。交谈时,沉默的人能够"使人领会"(即,他能培养一种领会)。他比那些从不穷于辞令的人能够更本真地做到这一切。对某事夸夸其谈一点也不能保证他的领会会因此而有所进步。相反,漫无边际地谈论某事,恰恰会掩盖某事,将有所领会之物带入虚假的清明——带入不可理喻的琐细之事的缠绕。但保持沉默不是做哑巴。相反,如果一个人是哑巴,他倒仍然有"讲话"的倾向。这样的人并不证明他能够保持沉默;说实在的,他完全就没有证明任何这类事情的可能性。生性寡言的人也不能显示他能沉默,不能证明他是能够这么做的那种人。从不说话的人不能在任何特定的时刻沉默。只有在本真的言说中,才有可能真正保持沉默。要能保持沉默,此在必须有某事要说——即,它必须有它自己真正而丰富的

展开状态可以任意支配。

——Being and Time, p.208

66. 人显示自己为说话的存在者

因为言说构成“此”之在（即构成心态和领会），而此在又是在世界中存在，故作为言说着的在之中，此在早就说出它自己了。此在有语言。在希腊人当中，他们的日常生存，绝大部分就是在交谈中打发掉的，但同时他们也“有眼”去看。他们在前哲学及哲学的此在解释中，都把人的本质界定为ζῷον λόγον ἔχον，这难道是偶然的吗？后世在 animal rationale，“理性的动物”的意义上解说此一人的定义，固然不“错”，却掩盖了这个此在定义的现象基础。人显示自己为说话的存在者。这当然不是说，发声的可能性独属于人，而是指，人这个在者正是以说话的方式揭示世界也揭示自己。希腊人并无专指“语言”的词；他们“首先”把这个现象理解为言说。

——Being and Time, p.208～209

67. 哲学探索将不得不放弃“语言哲学”

归根结底，哲学研究必须决意追问何种一般的语言存在是本己的。语言是世界内的现成的工具吗？抑或，语言具有此在式的存在？或者两者都不是？如果可能有“死”语言这回事，那么语言到底具有何种存在样式？存在论上讲的语言的“兴起”和“败落”是什么意思？我们是有语言的科学，但这门科学据以为它的主题的在者之在，仍是晦暗不明的。甚至任何研究此一现象的视界也还是蒙蔽着的……哲学探索将不得不放弃“语言哲学”，假如它要追究“事物本事”，达到概念上澄清的问题状态。

——Being and Time, p.209～210

68. 言说有可能变为闲谈

而且，因为这种言说丧失了它和所谈的存在者本源性的在的关系，或者它根本就没有获得这样一种关系，所以，它就不会以让这种在者被它享有的方式本源地传达，只能以人云亦云玩弄词藻的方式传达……闲谈即形成于这种人云亦云玩弄词藻的传达之中。在此过程中，言说立于其上的根基最初的缺失演变为全无根基。而且，这样的闲谈并不限于出声的人云亦云，它甚至扩展到我们写的东西，在那里，它的形式是"陈词滥调"。最后一种情况下，人云亦云更多地不是基于听说，而是靠浮光掠影的阅读过日子。读者一般的领悟决不能够确定什么是通过斗争从源头处汲取的，又有多少是人云亦云。更有甚者，一般的领悟并不要求诸如此类的区别，也不需要这种区别，当然，因为它什么都懂。

闲谈的无根性并不妨碍它成为公共的；相反，它鼓励闲谈成为公共的。闲谈是无须事先使事物成为自己的便已经无所不知的那种可能性。如果事物预先据为己有了，闲谈将告败；而闲谈总是提防着这种危险。闲谈是任何人都可以玩一把的事；闲谈消除了人本真领会的任务，却养成一种无动于衷的理解力。对这种理解力来说，再也没有什么是闭锁着的。

言说属于此在之在的本真状态，它参与了对此在之揭示状态的构建，故有成为闲谈的可能性。

——*Being and Time*, p.212～213

69. 良知的呼声为想要回家者所闻见

此在在常人的共性和闲谈中迷失自己，在听他的那个常人自我时，此在听不到它本己的自我……这种偏听必须打破；换言之，将打破这种偏听的另一种听的可能性，必须由此在自己给出。打

断偏听的可能性，在于直接被唤及。此在听不到它自己，却去偏听“常人”；这种偏听将被某种呼唤所打断。假如这呼唤符合其自身的特征的话，它将激起另一种听，即另一种与迷失之听有关的听，与偏听处处对立的听……以这种方式呼唤着让我们领会的东西就是良知。

我们把呼唤看做一种言说……但对于言说因而也对于呼唤来说，出声的表达都是非本质性的；这一点不可忽视……呼声从远方来，到远方去。良知的呼声为想要回家者所闻见。

——*Being and Time*, p.315～316

70. 语言之体验

下面三篇讲演稿有一个共同的题目："论语言的本质"。它们旨在使我们直接面对一种语言体验的可能性。经受对某种事物的体验——无论是物、是人还是神——都是指这事物落到我们头上，撞击我们，压倒、统治和改变着我们。当我们说到“经受”一种体验时，我们尤其是指：这体验并非我们自己的作为；“经受”在这里指的是我们经历它，忍受它，当它撞击我们时接受它，服从它。它是某种自行到来、自行产生、自行发生的事物本身。

那么，经受一种语言之体验，就意味着通过接受和服从语言的要求，让我们与此语言的要求相关联。人果能在语言中发现他的此在的合适居留——不管他是否意识到——那随着语言所经受的一种体验，就会触及我们的此在最内在的结构。我们说着语言的人，也就会一天天在时间的进程中被这种体验所改变。

——*On the Way to Language*, p.57

71. 不能满足于“科学和哲学的语言知识”

你们处在同你们说着的语言怎样一种关系中？回答这个问

题，我们也许一点都不为难。是的，我们立刻就会发现一条线索和参照，借此，我们就可以把问题引入一条可靠的轨道。

我们说着我们的语言。除了说话，此外还有更能接近语言的方式吗？饶是如此，我们同语言的关系还是模糊、隐晦，几乎不可言传。当我们深思这一奇怪的处境时，我们对这一问题的所有观察，一开始听上去几乎都难免显得奇奇怪怪，难以理解。因此，摆脱仅仅听信业已理解之物的习惯，也许是有助益的……

但经受一种语言之体验，并不等于积累有关语言的知识。各种语言的语言学家和语文学家，心理学家和分析哲学家向我们提供这样的知识，源源不断，以至无限。最终，科学和哲学的语言研究更坚定地旨在产生一种所谓的“元语言”。孜孜以求这种超语言的分析哲学，更顽固地认为自己是一门元语言学。它听上去就像是形而上学——岂止听上去像，它就是形而上学。元语言学就是要将所有语言彻底技术化为仅仅是星际信息操作工具的那种形而上学。元语言和人造地球卫星，元语言学和火箭技术，实是一回事。

但是，千万不要以为，我们在这里是对关于语言的各种科学与哲学的研究下一个否定性的评判。这类研究有其自身特殊的合理性和重要性。不过，科学和哲学的语言知识是一回事，我们经受的一种语言之体验又是另一回事。

——*On the Way to Language*, p. 58 ~ 59

72. 日常说话时语言本身并没有“发言权”

我们剩下来要做的，就是把那使我们直接经受一种语言之体验的可能性道路指出来。这样的道路一直存在着。但是这样的道路还极少以这样的方法加以利用：那可能的语言之体验自己发出声音，自己进入语言。在我们经受的语言这体验中，语言自己把自己带入语言。有人会说，这种情况在任何人任何时候以任何方式

说话时都会发生的。其实，我们无论何时以何种方式说一种语言，语言本身从来都未曾有过发言权。吾人开口说话时，获得发言权的不是语言，而是我们正在谈起正在论及的东西：一个事实，一起事件，一种问题，一桩关心的事业。恰恰因为在日常说话中，语言不把它自己带到语言中来，而是退缩回去了，我们才能够赶在语言说话之前，说一种语言，并且通过这样地说一种语言来处理事务，商量工作。

——*On the Way to Language*, p.59

73. 诗人让语言说出自己

但语言何时作为语言说出它自己呢？非常奇怪，我们就是不能为某种涉及我们、牵扯我们、逼迫和怂恿我们的事物找到恰当的语辞。那时，我们把此事存于心中，不说出来，也不予深究，如此，我们便经受到这一种体验：语言本身已经以其本质的存在隐隐约约又倏忽闪现地触动了我们。

但是，如果问题是要把某种从未被说出的东西诉诸语言，那么一切就将取决于语言是给出了抑或收回了恰当的言辞。诗人面临的就是这样的事情。的确，诗人甚至可以走到某一点，在那一点上，他被催逼着以他自己的方式即诗的方式，把他经受的语言之体验形诸语言。

——*On the Way to Language*, p.59

74. 语言的存在——存在的语言

如果我们追问语言，追问语言的本质和它的存在，那么显然，语言本身必须是已经授予我们的了。同样，如果我们要探究语言的存在，那么那称为本质或存在的东西，一定也已经被授予给我们了……任何一种提问都发生在那置入问题的授予之中。

当我们充分地思一物时，我们要揭示的是什么？思的本真态度并不是一味的提问，而是倾听那授予，倾听那被置入问题之中的事物的应允……在一些时间以前作的《追问技术》的讲演结束时，我曾说过，“追问是思的虔诚”。“虔诚”此处是用它的古义：谦恭、顺从。在这句话里说的就是思不得不思及的东西……不管我们如何就语言的本质进行提问，语言必须先行把自己恩赐给我们。果如是，语言的本质就成了语言本质性存在的授予，就是说，语言的本质变成了存在的语言。

……

……如果我们准备深思语言的本质，语言自己首先必须允许我们这样做，或者，语言必须已经这么做了。语言必须以它自己的方式向我们宣告它自己——宣告它的本质。语言始终就是此一宣告。我们可能听到语言的宣告，却未曾思过这宣告。倘若我们不是处处都能听到语言的宣告，我们甚至就连语言的片言只语都不会运用。语言作为这种允许活动着。语言的本性使它自己作为被说出者——即作为它的本质的语言——为我们所知。但我们无法听到这一本始的知识。我们只能“读”到它。它读做：语言的存在——存在的语言。

——*On the Way to Language*, p.71 – 72, p.76

75. 我们的讲只是不断地追随语言

我们讲着一种语言，谈论一种语言。我们的讲只是不断地追随语言。我们谈论的东西，语言，总是走在我们的前头。因此，我们总是跟在语言后面跛足随行，而一开始，为了谈论语言，我们本应该先就赶超语言，占有语言。所以，当我们谈论语言时，我们总是纠缠于一种不恰当的讲。这种纠缠使事物不能以其本来面目为我们的思所知。

——*On the Way to Language*, p.75

76. 我们讲话只是为了让语言自己言说

我们谈论语言，但看上去总是仅仅就语言而谈论；事实上，我们已经让语言从语言那里并且在语言之中用语言对我们讲它自己，即：言说它的本质。

——*On the Way to Language*，p.85

77. 语词乃给出者

如果我们思得恰当的话，我们就不能说语词是(在)，而应该说语词它给出——不是在语词被一个“它”给出的意义上而是在语词自己给出自己的意义上给出。语词乃给出者。它给出什么呢？按照诗的体验以及思的悠久传统，语词给出存在。

——*On the Way to Language*，p.88

78. 语词如花

语言发音、鸣响、振颤、飘荡，如同语言之被说出的语词，都有意义，都是它的特征。但是，我们对语言这一特征的体会是相当笨拙的，因为形而上学—技术的解释无所不在，使我们无法恰当地思考。德国人称各地区不同的说话方式为 Mundarten，“方言”(意即不同的口型)，甚至这一简单的事实也几乎不曾被认真思考过。那些不同不只是也并非首先是由于语言器官不同的运动形式所致。地貌，即大地本身，总是在其中不同地说。嘴不只是有机体的身体的一种器官；身体和嘴是大地涌动生长的一部分。我们芸芸众生正是在大地的涌动生长中获得自身的繁荣，也正是从大地的涌动生长中获得了我们稳固的根基。失去了大地，我们也就失去了根。

……

语言是人口开出的花朵。在语言中,大地对着天空之花绽放。

……

如果我们把荷尔德林对语言的命名"语词如花",仅仅看做一个比喻,那就说明,我们还深陷于形而上学的泥坑难以自拔。

"语词如花"……这时并没有什么被"得出",相反,语词被置回到它的存在的源头的保持之中。

——*On the Way to Language*, p. 98～100

79. 寂静的轰鸣

言说作为世界四重性(world's fourfold)的筑路运动,把万物聚集到面面相对的近处。这种聚集静谧无声,平静得一如时间之为时间,空间之为空间,一如时—空戏剧静悄悄地上演。

这种无声的聚集,无声的召唤,言说正借它启动世界—关系,我们称之为寂静的轰鸣。它就是:本质的语言。

——*On the Way to Language*, p. 108

80."说"非"讲"

说与讲不是一回事。一个人可以喋喋不休地讲,却始终什么也没说。另一个人可以保持沉默,但正因为一言不发,他说了许多。

但什么是"说"? 为揭明此点,我们必须呆在当我们使用"说"这个词时我们的语言叫我们去思的事物的近处。"说"指显示,让出现,让被闻或被见到。

我们借下列事实阐明某些自明的东西,不过这自明的东西及其全部含义,我们并未致思于它。对另一个人讲,是指:对另一个人说某事,显示某事,使彼此确信所显示之物。与另一个人讲,是

指：一起交谈某事，互相显示那在讲中宣告出来以及在讲中说出来的东西，即那自行明朗化的东西。未讲出的并不仅仅是某种无声的东西，而是那保持在未被说出的状态的东西，即尚未被显示出来、尚未达于其显现的东西。那必须完全保持在不讲状态的东西在不说中被收回，作为不可显示者隐于遮蔽状态，这就是神秘。对我们讲出的东西是作为断言而讲出的。断言是指某种透露出来的东西，讲这种东西甚至无须被听到。

讲，作为言说某事，属于语言的存在之刻划，这刻划遍于一切形式的说，遍于一切说出的东西；在场者与不在场者均借此一刻划宣告出来，允诺或拒绝自己，显示或撤回自己。来自众多不同渊源的多样的说，是语言存在之刻划中的无所不在的东西。

——*On the Way to Language*, p.122

81. 语言的本质存在是作为显示的说

就像运用我们的语言中许多其他词语那样，我们今天倾向于差不多在一种贬义上使用“说”这个词。“说”被视为随便说说，是靠不住和不足信的谣言。此处使用的“说”可不是这个意义上的，也不取它的自然含义，即 Saga 一词本质含义。它或许是在乔治·特拉克尔诗句“蓝色的源头那可敬的言说”的意义上使用的吧？倘若扣紧这个词最古老的用法，我们将会在显示、指出、示意的意义上理解说。让·保罗称自然之现象为“精神的指示者”或“神灵的食指”，正是此意。

语言的本质存在是作为显示的说。语言之说（显示）的特征并不基于任何种类的符号；相反，一切符号都源于此一显示，在显示的领域，为了显示的目的，符号才成其为符号。

但是，考虑到说的结构，我们就不可把显示单纯或绝然地看做是人类行为的特征。自行显示意义上的显现，是各色各等在场者出场或缺席的标志。即使说由吾人之说完成，即使那样，这个显

示，这个指示者，仍以显示即让自己被显示为前提。

只有这样来思我们人类的说，我们才能对在所有的说中本质性地出场的东西有一个恰当的界定。

——*On the Way to Language*, p.123

82. 讲是对我们所讲的语言的听

我们一直以为讲是借助说话器官将思想形诸声音。但同时，讲还是听。我们已经习惯于把讲和听对立起来：一个人讲，另一个听。但听并不仅仅伴随和缠绕发生在交谈中的这种讲。讲与听的同时性实有深意存焉。讲本身就是听。讲是对我们所讲的语言的听。因此，这个听不是和讲同时，而是在我们讲话之前。对语言的此一听还以一种很不显眼的方式先于我们所知道的所有其他种类的听。我们不只是讲这语言——我们经由语言来讲。我们能这么做，只是因为我们总是对语言已经有所听。我们此处听到什么呢？我们听见语言在讲话。

——*On the Way to Language*, p.123～124

83. 语言讲话

但是——语言自己也讲话吗？语言显然没有讲话的器官，它怎么能讲话？不过语言讲话。语言首先并且天生顺从讲的本质：它说。语言以说亦即以显示来讲……因此，我们是以这种方式听语言讲话：我们让语言向我们说出它的“说”。此外，不论我们以什么方式听，也不论我们何时听什么，我们总是让某物对我们而被说出来，而且一切知觉与观念都包含在这一事实中。在我们的讲中，作为对语言的听，我们又把我们已经听到的语言之说说出来。

——*On the Way to Language*, p.124

84. 人须归属于语言之说才能讲

如果讲作为对语言的听，让"说"对讲说出来，这个"让"只能在我们的本质被准许进入"说"时，才得以发生。我们听得见"说"，只是因为我们归属于此一"说"。"说"仅仅允许那些归属于"说"的人讲，即让他们听语言。这样的允许居于"说"中。它让我们获得讲的能力。语言的本质正是作为这样的允许而在"说"中出场。

——*On the Way Language*, p. 124

85. 谈论语言比撰写有关沉默的文章或许更糟糕

谈论语言比撰写有关沉默的文章或许更糟糕。我们并不想对语言施暴，迫使它落入事先规定好了的观念的掌握中。我们不希望把语言的本质归结为一个概念，好让它充当一个普遍有效的语言观，而把所有更进一步的洞察搁置一旁。

……

因此，反思语言，要求我们的是进入语言的说中，以便和语言共聚一堂，即，居于语言的说，而不是囿于我们自己的说话。只有如此，我们才能达于此一领域，在此领域中，一个事件或能发生或将不能发生，那就是，语言将从那里召唤我们，并且把它的本质交给我们。我们把说留给语言。我们不想用其他本身不是语言的东西来为语言奠基，也不想用语言来解释其他事物。

——*Poetry, Language, Thought*, p. 190 ~ 191

86. 纯粹地被说出的东西就是诗

语言说话。语言的说是什么样子的？我们在何处能与此一说

遭遇？是的，最可能的地方，似乎应是在那被说出的东西中，因为在此之中，说才得以完成。但说并不止于说出者。说在说出的东西中受到保护。在说出的东西中，说聚集它持存的方式以及借它持存的东西——它的持存，它的出场。但事情往往而且过于频繁地说：我们仅仅与那作为老早就过去了的一种说的残余的说出者相遇。

所以，如果我们一定要在说出的东西中寻求语言之说，我们就要好好寻觅某种纯粹被说出的东西，而非撫拾一点随口道出的材料……纯粹地被说出的东西就是诗。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.193～194

87. 寂静并非单纯的无声

不过，这样的寂静仅以如此方式发生，即：当世界的四重性完成对物的负载时，寂静就这样恩准物，使世界有驻留的圆满性。差—异以双重形式寂静。一方面，差—异通过让事物扎根于世界的恩宠而寂静；另一方面，差—异通过让世界在物中臻于圆满而寂静。在差—异的双重寂静中发生的是：寂静。

何谓寂静？寂静并非单纯的无声。无声仅仅是缺乏咏吟和发声活动……

……

在使物和世界静入其本身时，差—异召唤世界与物进入彼此亲密的中点。差—异是吩咐者，召唤者。差—异以自身聚集这二者，一如它将它们唤入它自身所是的断裂一样。聚集之召唤就是轰鸣。在轰鸣中出现了某种不同于单纯声音的震荡和播扬的东西。

……

差—异之召唤乃双重的寂静。差—异用命令，即用聚集之吩咐，召唤世界与万物，这便是寂静的轰鸣。语言说话；这样，差—异

的命令召唤世与物入其亲密的单纯一体中。

语言作为寂静的轰鸣说话……只要差—异发生，语言这寂静的轰鸣就存在。语言作为世界与万物的差异之发生或产生而持存。

寂静的轰鸣却非人事。可另一方面，人按照其本质倒的确要被交给语言——人是“语言的”。“语言的”一词用在这里表示：已经从语言的说中产生了。那如此产生出来的东西，人，就已经被语言带入语言自身。也正因此，人一直被托付给语言的本质：寂静的轰鸣。这样的事件是如此发生的，即：语言的本质，语言的出场，需要并使用凡人的讲，以便作为寂静的轰鸣对凡人的听发声。只有归属于寂静的轰鸣，凡人才能够以其本己的方式用声音说话。

——*Poetry, Language, Thought*, p.206 – 208

88. 凡人之说根植于它和语言之说的关系

如果我们仅仅注目于人言，如果人言仅仅被视为人的内在之物诉诸声音，如果把这样设想的说话当做语言本身，那么，语言的本质当然只好以人的一种表达和活动而展现出来。但是，人言，作为凡人说话，并不自在。凡人之说根植于它和语言之说的关系。

——*Poetry, Language, Thought*, p.208

89. 日常语言是遭遗忘因此也是被用罄了的诗

凡人之说是一种命名的召唤，是一种邀请，它出于差异之单纯的一体性，邀请世界和万物前来。在凡人之说中纯粹被呼唤的东西，就是诗中说出的东西。诗从来就不是日常语言一种较高的样式。恰恰相反：日常语言是遭遗忘因此也是被用罄了的诗。从这用罄和遗忘的诗中，很难再有呼唤发出来了。

——*Poetry, Language, Thought*, p.208

90. 诗的反面不是散文

那纯粹被说出的东西的反面,即诗的反面,不是散文。纯粹的散文从来就不是"无诗意的"。它和诗篇一样充满诗意,因而也和诗一样罕见。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.208

91. 慎勿将发声和表达当做人言的决定性因素

我们不得不思:凡人说话出声如何在作为差—异之寂静的轰鸣的语言之说中发生。任何表达、不论是说还是写,都得打破寂静。但是在什么意义上打破寂静呢?被打破的寂静又是如何形成以诗行和散文句子发声的人言?

倘若思有朝一日能够成功地解答此类问题,它必定慎勿将发声更不用说表达当做人言的决定性因素。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.208 ~ 209

92. 凡人在他倾听的限度内讲话

人言的结构,只能是语言之讲亦即差—异之静的轰鸣用差—异的命令拥有常人的方式。

凡人被召唤出入于差异的方式,从他们自身来说,就是回应。凡人讲话,首先必须听命令;差异的寂静正是以命令的形式召唤世界与万物进入它单纯的断裂。凡人讲话的每一语词,都是出于这一倾听也是作为这一倾听而说出来的。

凡人在其倾听的限度内讲话……凡人的讲总是以自己的方式已经追随着语言的召唤。

……

人正是在回应语言的意义上讲话。这回应就是倾听。它听，因为他聆听那寂静的命令。

——*Poetry, Language, Thought*, p.209 – 210

93. 欧洲人和东方人也许居于完全不同的家中

一些时间以前，我曾经极其粗略地称语言是存在的家。如果人通过他的语言居于在的宣告和召唤中，那么，我们欧洲人和东方人也许居于完全不同的家中。……因此，两家的对话仍然近于不可能。

—— *On the Way to Language*, p.5

94. 歌咏着某种从同一源头涌出的东西

在一九三四年的夏季讨论班上，我曾经开过题为"逻辑"的系列讲座。但事实上，那是在思索逻各斯；在这个系列讲座中，我试图发现语言的本质。但是，等我能够阐说我所思考的东西，又花去了将近另一个十年的时间，而迟至今日，谈论这个问题的确当的语词还是匮乏的。努力解答语言的本质的思之广阔的前景依然被遮蔽着。所以我到现在还闹不清楚，我当做语言的本质加以思考的东西，是否也适合于东方语言的本质；最后——也是开端——语言的某种本质究竟能不能为思的体验所通达。语言的本质应该提供一种保证，即：欧西的言说和东方人的言说将进入对话，某种从同一源头涌出的东西在此对话中咏唱。

——*On the Way to Language*, p.8

95. 语言的误用破坏了我们和事物本真的关系

西方哲学最早最关键的展开是在希腊人那里发生的。希腊人

第一次提出了作为整体的存在事物的本真性问题。他们称存在事物为physis，这个意指存在的基本的希腊词，通常译作"自然"，它来自拉丁语对physis的翻译：natura，其意应为"出生"、"降生"。但是，经此一译，希腊词physis的本义就被撇在一边了，这个希腊词实际上的哲学含义也遭破坏。不仅仅拉丁文对希腊哲学语言的翻译，所有其他罗马语对希腊哲学语言的翻译，情形亦复如此。从希腊语向拉丁语这一翻译过程中发生的事绝非偶然和无害的；它标志着我们把自己从希腊哲学的本源处割裂开来和异化出去这一整个历史进程的第一阶段……言词和语言不是把事物包装起来为写作者和说话者的交流服务的包装材料。事物只有在言词和语言中，才首次进入存在并存在起来。因此闲聊、口号和废话中语言的误用，破坏了我们和事物本真的关系。

——*An Introduction to Metaphysics*, p. 13 ~ 14

96. 希腊人不是通过自然现象了解 physis

希腊人不是通过自然现象了解physis，而是通过其他途径：通过对存在的一种基本性的诗与理智的体验，他们发现他们不得不称之为physis的东西。正是这一发现，才使他们得以窥见严格意义上的自然。因而，physis的本义，既包括苍天，亦包括大地，既包括石头，也包括植物，既包括动物，也包括人，它还指作为人和众神的作品的人类历史；最终也是首要地，它还指从属于命运的众神本身。physis指受其支配出现的力量以及受这种力量支配的持存。这种出现与持存的力量，包括"成为"和严格的惰性持续意义上的"存在"。physis是出一现和从隐蔽处浮现的过程，在这过程中，隐蔽者首次站出来了。

——*An Introduction to Metaphysics*, p. 14

97. 语言存在的统一体是刻划

我们称正在探求的语言存在的统一体为刻划。这一名称要求我们更清晰地见出语言存在的本己特征。“刻划”之“划”(拉丁文signum)和secare即“割”有关，像锯开、揞分、切开都是。刻划就是割出一道痕迹。大多数人只知“划”一词的贬义——在表面上划条线路。但是，当我们在地上犁沟，翻开土地，撒种栽植时，我们所做的事也是“刻划”。刻划是语言的存在划出的道道，是语言之显示的结构，在此结构中，说话人和他们的说被连在一起：说出的和未曾说出的都在语言之中被给出。

——*On the Way to Language*, p. 121

98. 语言的荒疏是由于人的本质之被戕害

语言大面积地迅速荒疏，这不仅在一切语言运用中掏空了美学的与道德的责任，而且，语言的荒疏是由于人的本质之被戕害。只是文雅地使用语言，还不能证明我们已经免于这种对我们的本质威胁。事实上，今天这种运用语言的方式只能说明我们还没看见甚至不能见到这种危险，因为我们还从未设身处地去洞察这种危险。语言的堕落最近谈得很多，但太晚了。它不是一种事态的缘由，而是这个事态的后果。这个事态是：语言在现代主体性形而上学的统治下几乎无可遏止地脱出它的基本因素了。语言还对我们隐蔽它的本质：它是存在的真理的家。语言倒听任自己屈从于我们的愿望和驱策，作为支配在者的工具供我们使用。

——*Basic Writings*, p. 198－199

99. 语言是在本身既澄明着又遮蔽着的到来

语言在本质上并非有机体的吐臑，也非生物的告白。不能根据语言的符号特征，甚至或许不能根据语言的含义特征，来正确地思语言的本质。语言是在本身既澄明着又遮蔽着的到来。

——*Basic Writings*, p. 206

四　人，诗意地安居

100. 我为什么住在乡下？

南黑森林一个开阔山谷的陡峭斜坡上，有一间滑雪小屋，海拔一千一百五十米。小屋仅六米宽，七米长。低矮的屋顶覆盖着三个房间：厨房兼起居室，卧室和书房。整个狭长的谷底和对面同样陡峭的山坡上，疏疏落落地点缀着农舍，再往上是草地和牧场，一直延伸到林子，那里古老的杉树茂密参天。这一切之上，是夏日明净的天空。两只苍鹰在这片灿烂的晴空里盘旋，舒缓、自在。

这便是我"工作的世界"——由观察者（访客和夏季度假者）的眼光所见的情况。严格说来，我自己从来不"观察"这里的风景。我只是在季节变换之际，日夜地体验它每一刻的幻化。群山无言的庄重，岩石源始的坚硬，杉树缓慢精心的生长，花朵怒放的草地绚丽又朴素的光彩，漫长的秋夜里山溪的奔涌，积雪的平坡肃穆的单一——所有这些风物变幻，都穿透日常存在，在这里突现出来，不是在"审美的"沉浸或人为勉强的移情发生的时候，而仅仅是在人自身的存在整个儿融入其中之际……

严冬的深夜里，暴风雪在小屋外肆虐，白雪覆盖了一切，还有什么时刻比此时此景更适合哲学思考呢？这样的时候，所有的追问必然会变得更加单纯而富有实质性。这样的思想产生的成果只能是源始而骏利的。那种把思想诉诸语言的努力，则像高耸的杉树对抗的风暴一样。

这种哲学思索可不是隐士对尘世的逃遁，它属于类似农夫劳作的自然过程。当农家少年将沉重的雪橇拖上山坡，扶稳橇把，堆上高高的山毛榉，沿危险的斜坡运回坡下的家里；当牧人恍无所

思，漫步缓行赶着他的牛群上山；当农夫在自己的棚屋里将数不清的盖屋顶用的木板整理就绪：这类情景和我的工作是一样的。思深深扎根于到场的生活，二者亲密无间。

城市里的人认为屈尊纡贵和农民作一番长谈就已经很不简单了。夜间工作之余，我和农民们一起烤火，或坐在"主人的角落"的桌边时，通常很少说话。大家在寂静中吸着烟斗。偶尔有人说起伐木工作快结束了，昨夜有只貂钻进了鸡棚，有头母牛可能早晨会产下牛犊，某人的叔伯害着中风，或者天气很快要"转"了。我的工作就是这样扎根于黑森林，扎根于这里的人民几百年来未曾变化的生活的那种不可替代的大地的根基。

生活在城里的人一般只是从所谓的"逗留乡间"获得一点"刺激"，我的工作却是整个儿被这群山和人民组成的世界所支持和引导。后来，我在小屋里的工作一次次被各种各样的研讨会、演讲邀请、会议和弗莱堡的教职所打断。然而，只要我一回到那里，甚至是在那小屋里"存在"的最初几个小时里，以前追问思索的整个世界就会以我离去时的原样重新向我涌来。我只是涌身进入工作自身的节奏，从根本意义上讲，我自己并不能操纵它的隐蔽的命令。城里人总担心，在山里和农民呆那么长时间，生活一无变化，人会不会觉得寂寞？其实，在这里体会到的不是寂寞，而是孤独。大都市中，人们像在其他地方一样，并不难感到寂寞，但绝对想像不出这份孤独。孤独有某种特别的源始的魔力，不是孤立我们，而是将我们整个存在抛入所有到场事物本质而确凿的近处。

在公众社会里，人可以靠报纸记者的宣传，一夜间成为名人。这是造成一个人本己的意愿被曲解并很快被彻底遗忘的最确定无疑的遭际了。

相反，农民的记忆有其朴素明确永志不忘的忠实性。前些时候，那里的一位农妇快要去世了。她平日很爱同我聊天，告诉我许多村子里古老的传说。她的质朴无文的谈吐充满了丰富的想像。她还在使用村里许多年轻人不再熟悉很快就会湮没的不少古字和

习语。去年，我独自在小屋里接连住过几星期。那阵子，这位农妇经常不顾八十二岁高龄，爬上高坡来看我。照她自己说，她一次次来，不过是想看看我是否还在那儿，或者，是否"有人"突然把我的小屋洗劫一空。整个弥留之夜，她都在跟家人谈话。就在生命最后一刻前一个半钟头，她还要人向那个"教授"致意。这样的记忆，胜过任何国际性报刊对据说是我的哲学的聪明的报导。

都市社会面临着堕人一种毁灭性的错误的危险。都市人想到农民的世界和存在时，常常有意把他们那种其实非常顽固的炫耀姿态暂时收敛一番，殊不知这与他们心底里的实情——和农民的生活尽量疏远，听任他们的存在一如既往，不逾旧轨，对学究们言不由衷的关于"民风"、"土地的根基"的长篇大论嗤之以鼻——又自相矛盾了。农民可不需要也不想要这种城市派头的好管闲事。他们所需所想的是对其存在与自主的静谧生活的维系。但是今天许多城里人（比如那些个滑雪者）在村子里，在农民的家里，行事往往就跟他们在城市的娱乐区"找乐子"一样。这种行为一夜之间破坏的东西比几百年来关于民俗民风的博学炫耀所能毁坏的还要多。

让我们抛开这些屈尊俯就的熟悉和假冒的对"乡人"的关心，学会严肃地对待那里的源始单纯的生存吧！惟其如此，那种源始单纯的生存才会重新向我们言说它自己。

最近我接到赴柏林大学讲课的第二次邀请。其时我离开弗莱堡，重返山上小屋。我倾听群山、森林和农田无声的言说，还去看望了我的老友，一个七十五岁的农民。他已经在报上看到了邀请消息。猜猜他说了些什么？慢慢地，他那双清澈无比的眼睛不加任何掩饰地紧紧盯着我，双唇紧抿，意味深长地将他真诚的双手放在我肩上，几乎看不出来地摇摇头。这就是说："别去！"

——*Heidegger: Man and Thinker*, *Hawaul University Press*, 1985.

101. 诗人的天职是还乡

诗人荷尔德林步入其诗人生涯以后，他的全部诗作都是还

乡……

……

……德国人忽视荷尔德林在《帕特莫斯》第一节中透露的消息还要继续多久?

……

请赐我们以双翼，让我们满怀赤诚，

返回故园。

……

在《漫游》(一八〇二)一诗中，荷尔德林又写道：

离去兮情怀忧伤

安居之灵不复与本源为邻。

……接近故乡就是接近万乐之源(接近极乐)。故乡最玄奥、最美丽之处恰恰在于这种对本源的接近，绝非其他。所以，惟有在故乡才可亲近本源，这乃是命中注定的。正因为如此，那些被迫舍弃与本源的接近而离开故乡的人，总是感到那么惆怅悔恨。既然故乡的本质在于她接近极乐，那么还乡又意味着什么呢?

还乡就是返回与本源的亲近。

但是，惟有这样的人方可还乡，他早已而且许久以来一直在他乡流浪，备尝漫游的艰辛，现在又归根返本。因为他在异乡异地已经领悟到求索之物的本性，因而还乡时得以有足够丰富的阅历……

……

诗人的天职是还乡，还乡使故土成为亲近本源之处。

——*Existence and Being*, p.253～286

102. 必须有思者在先，诗者的话才有人倾听

荷尔德林的诗《还乡》的题头是“致亲人”的献辞。然则诗人何以要将诗吟诵给那些历来生息于故乡的人们？还乡的诗人受到家

乡人急切的欢迎，他们似乎是亲人，但他们又并非是亲人，就是说，不是他——诗人的亲人。

……

他们是写与思的人民。必须有思者在先，诗者的话才可能有人倾听。这将是忧心者的思，它专注于诗人所昭示的对本源之处若即若离的接近。这就是“对诗人的回忆”。正是在此回忆中，才有最初的起始，它早晚将成为思者与还乡诗人源远流长的亲缘关系。

……

倾听和思索诗人的吟哦，正确地理解它们，保存它们，恰恰是帮助诗人……

语词一旦出口，脱离忧心诗人的守护，他就不易把握说出的隐秘的发现与夫若即若离的亲近的全部真理。所以，诗人转而求助他人，后者的回忆有助于领会诗的吟哦。正是在此一领会中，每个人都将替自己找到适合自身的还乡之路。

说出的语词须置于诗人和他的亲人共同保护之下。

——*Existence and Being*, p.286 - 290

103. “诗”不等于“文学”

诗要么被视为一桩虚浮无聊之举或者被视为向幻境的逃遁而遭拒绝，归人不可知的领域，要么就被当做文学的一部分。文学作品的有效性，是由当时的现实性衡定的。但现实性本身，又是由那些形成公众文明观点的机关制造并控制的，这种机构的职能部门之一——既是监督者又是受动者——就是文学工业。这种情况下，诗除了作为文学之外，不可能再作为别的什么东西出现了。诗是作为文学史的对象而用教化的或科学的方法加以通盘研究的东西。比如对西方诗歌的研究，就全部归人一般的“欧洲文学”题下。

如果诗的存在的惟一形式自始就是文学，又如何能够理解人

的安居是建立在诗的基础之上的呢?

——*Poetry, Language, Thought*, p.213 ~ 214

104."居"与"在"

如果我们不想回避这个要求，那就应该在安居的意义上思考通常所说的人的生存究竟是什么。要做到这一点，当然就必须放弃对安居的惯常之见。按此惯常之见，安居还只是停留在和人类其他许多活动并列的一种活动形式的层次上。我们在城市里工作，居住在城市之外。我们旅行，时而住于此，时而居于彼。如此理解的居住无非是占有一个住处。

——*Poetry, Language, Thought*, p.214 ~ 215

105. 荷尔德林的理解是实质性的

荷尔德林谈到安居时，是把人的此在的基本特征摆在自己面前的。他是从同这种本质地理解的安居的关系上来看待"诗的"东西的。

——*Poetry, Language, Thought*, p.215

106. 诗是真正让我们安居的东西

虽然，这并不意味着诗只是附加于安居之上的一种装饰或津贴。安居之诗的特征并不仅仅意味着诗非要千方百计在所有的安居里出现。"人诗意地安居"更毋宁是说：诗首先使安居成其为安居。诗是真正让我们安居的东西。但是，我们通过什么达于安居之处呢？通过建筑(building)。那让我们安居的诗的创造，就是一种建筑。

这样一来，我们就面临一种双重的要求：一方面，我们由安居的本质来思被称做人的生存这回事；另一方面，我们将思那作为一种“让—居”（letting-dwell），即作为一种——也许甚至就是此种——独特种类的建筑的诗的本质。如果我们循此寻求到诗的本质，也就把握到安居的本质。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.215

107.“小心翼翼地说话”于事无补

当今世界，到处是不加管束、缺乏节制、貌似机敏灵巧的谈吐、写作和话语广播的泛滥。人以语言的塑造者和主人的身份自居。殊不知实际上，语言仍是人的主人。主从关系一旦颠倒，人就耽迷于花样百出的阴谋诡计。语言于是沦为表达的工具。作为表达的语言尽可以蜕变成只是印刷文字的单纯媒体。即使在这样的对语言的驱使中，小心翼翼地说话似乎总归有好处。不过，仅仅做到这一点，并不能帮助我们逃避语言和人之间主从关系真实的颠倒。因为严格说来，是语言在说话。当且仅当人通过倾听语言的召唤而对语言作出反应时，他才第一次讲话。在我们人类这一方面可以帮助其出声的所有召唤中，语言都是至高无上、处处最先的。语言自始至终都在召唤我们面向事物的本质。不过这倒不是说，语言向我们提供的任何词义，均直截而真切地指示着事物之显而易见的本质，好像它是一个备用的东西；而是说，人在其中本真地倾听语言的召唤的那种对语言作出的反应，是用诗之因素在说。诗人愈富诗性，其言说就愈自由（对未能预见之物愈能敞开而从容）——他用以使其言说的东西符合一种尽心尽力的倾听的纯洁度越高，他的言说离开那种只关心对错的单纯命题性的陈述就越远。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.215～216

108. 诗之道就是对现实闭上双眼

“人诗意地安居”这句话确实出自一位诗人,事实上出自一位据说是无能应付生活的人。诗之道就是对现实闭上双眼。诗人不行动,而是做梦。诗人所制,想像而已。想像之物仅仅是制作之物。“制作”在希腊语中即poiēsis。人的安居本来就被设定为诗和诗意的吗?这只能由那种人作出确实的断言并且承担过来:那种人站在现实旁边,不忍目睹社会学家称之为集体的当今人类历史——社会生活的存在境况。

——*Poetry, Language, Thought*, p. 214

109. 人充满劳绩,但还诗意地安居于大地之上

“……人诗意地安居……”

诗人如是说。当我们把这句话放回原诗,荷尔德林所要说的意思,就更加清楚了。首先,让我们听听从诗中摘取的这两行:

人充满劳绩,但还
诗意地安居于大地之上。

这两行诗的诗眼,就在“诗意地”一词。这个词从两个方向上形成对照:先于它的和尾随其后的。

先于它的是“人充满劳绩,但还”,听起来,似乎下一个“诗意地”引进了一种对人的安居的限定成分。其实恰恰相反,“充满劳绩”这个表达式才意味着限制。我们还得加上一个“但还”。人在其安居中确已赚得不少,但还诗意地安居于大地之上。他在土地上栽培生长着的事物并且照料他本身的增长,栽培和照料就是一种建筑。但是,人不仅要栽培那些产生于自身的东西;人还在aedificare的意义上建筑,即通过建立那不可能倚靠生长而存在并

持存的东西来建筑。在这种意义上建立的，不仅有人的居所，还有由人手并通过人的筹划制成的一切作品。但是，在这种建筑中表现出来的人的劳绩，决不能囊括安居的全部本质。相反，当它们纯粹为了自己的缘故而被追逐被攫取时，还会否定他们自己安居的本质。因为在那样的场合，这些劳绩，恰恰以其富余而把安居处处限制在这种建筑的范围之内。这样的建筑追求安居之需的充分满足。农夫栽培生长的事物，建造大厦，生产工具，这样的建筑，已经是安居本质的结果，但并非安居本质的基础，更不用说为之奠基了。这一奠基的事件，应该发生于一种不同的建筑中。通常的、惟一已经进行了的、广为人知的建筑，当然会为安居之人带来许多好处。但是，只有当人以另一种方式已经建筑、正在建筑并仍然有意于继续去建筑，他才能够安居。

原诗中，"人充满劳绩，但还/诗意地安居……"之后紧接着的是"于大地之上"。我们也许会认为这一补充是多余的，因为不管怎样，安居总已经意味着人在大地上的逗留——在"这块"大地之上——每一个必死的凡人都知道他自己就委身并裸呈于这块大地之上。

但是，当荷尔德林倡言人的安居应该是诗意的时候，这一陈述一旦作出，就给人一种与他的本意相反的印象，即："诗意的"安居要把人拔离大地。因为"诗意地"一词作为诗来看待时，通常总被理解为仅属于乌何有之乡。诗意的安居似乎自然要虚幻地漂浮在现实的上空。诗人重言诗意的安居是"在这块大地上"的安居，以此打消这种误会。荷尔德林借此不仅防止了"诗意的"一词的险遭这类可能的错解，而且通过附加"于这块大地上"道出了诗的本质。诗并不飞翔凌越大地之上以逃避大地的羁绊，盘旋其上。正是诗，首次将人带回大地，使人属于这大地，并因此使他安居。

> 人充满劳绩，但还
>
> 诗意地安居于这块大地之上。

——*Poetry, Language, Thought*, p.216－218

110. 诗是一种度测

荷尔德林诗云：

如果人生纯属辛劳，人就会
仰天而问：难道我
所求太多以至无法生存？是的。只要良善
和纯真尚与人心为伴，他就会欣喜地拿神性
来度测自己。神莫测而不可知？
神湛若青天？我宁愿相信后者。
这是人的尺规。
人充满劳绩，但还
诗意地安居于这块大地之上。我真想证明，
就连璀璨的星空也不比人纯洁，
人被称做神明的形象。
大地之上可有尺规？
绝无。
……

人只能在纯属辛劳的境地为了他的“劳绩”历尽艰难困苦。在纯属辛劳的境地中，他为自己挣得许多劳绩。但正是在这同时，在这纯属辛劳的境地中，人被允许抽身而出，透过艰辛，仰望神明。人的仰视直薄云天，立足之处仍在尘寰。人的仰视跨越天地。天地之距是为人的安居算出的。我们可称因此而标出的距离为尺度。安居之度不是从天地相对的事实中产生。应该说，天地相对这一事实本身乃取决于这个度。这个度也非通常所理解的空间的广延；因为任何在空间中存在的东西，作为空间概念为之设立的事物，本身就需要这个度，即被准许进这个度。

度的本质是给出这个之间——它是澄明的因此也是可以跨越的——上穷碧落，下临大地。度的本质，今暂付诸无名。按照荷尔

德林的话，人通过在神明面前被度测（measuring）从而跨越此一度（dimension）。人并非随兴所至，偶尔进行此一跨越；人之为人，就仅仅在于他始终处于此一跨越之境中。这就是为什么人能够抵制此一跨越，耍耍花招，把它扭曲变形，但无论如何也回避不了此一跨越之度。人之为人，总是对照某种神性的东西，来度测自己。恶魔的形象也来自神明。“人在神明面前度测自己”，神明乃是人据以度测他的安居、度测他在大地之上天空之下的逗留的尺规。人，只有当他以这种方式接受他的安居的尺规，才配得上人之为人的本质。人的安居，取决于此一尺规仰视性的度测；在这当中，天与地彼此依属。

接受尺规不只是接受大地（ge）的尺规，因此不仅仅是几何学（geo-metry）。人对神的尺规的接受情况亦是如此。接受尺规不是科学。对尺规的接受量出了使天空与大地彼此依属的之间。这一接受尺规有它自己的metron，即有它自己的度制。

人接受派给他的尺规的度测，由此将安居带进它的平面。接受那一尺规的度测是基本的因素。在其中，人的安居拥有它的安全感。依此一基本因素，人的安居长久安泰。接受度测就是安居中的诗意之所是。诗是度测。但什么是度测？如果诗被理解为度测，那么显然，我们不能将它归入任何度测和尺规的观念里面。

诗大概是一种高级的和特殊的度测吧。但不只如此。也许，我们应该把“诗是一种度测”一句的重音由“度测”换到“诗”的位置上，读成“诗是一种度测”。一切在其本质基础上的度测都在诗中发生，因此，有必要注意一下度测的基本行为。人基本的度测行为在于他首次接受尺规而后才将其应用于每一具体的度测行为。接受尺规的行为发生在诗中。作诗就是按严格接受尺规的字面意思理解，人就是借作诗第一次接受对其存在的度测的。

——*Poetry, Language, Thought*, p. 219–222

111. 诗是安居的源始形式

但是，只有当诗发生和到场，安居才发生。安居发生的方式，其本质，我们现在认为就是替所有的度测接受一种尺规。此乃本真的接受尺规，而非仅仅用常备的制图用的量尺来度量。诗亦非栽植和建房意义上的安居。诗，作为对安居之度本真的测度，是建筑的源始形式。诗首先让人的安居进入它的本质。诗是源始的让居（Wohnenlassen）。

——*Poetry*，*Language*，*Thought*，p.227

112. 有诗人，才有本真的安居

现在，"人建筑而安居"这一表述，已被赋予了它的恰当的含义。人并不是通过耕耘建房，呆在青天之下大地之上而居的。人只有当他已经在诗意地接受尺规的意义上安居，他才能够从事耕耘建房这种意义的建筑。有诗人，才有本真的安居。

——*Poetry*，*Language*，*Thought*，p.227

113. 质朴无华的物颇为固执地躲避着思

至此，我们阐述了传统上规定物性的三种模式：或者把物看做是性质的载体，或者把物看做是感觉多样性的统一体，或者把物看做是赋有形式的质料……于是，一种思维模式就产生了，我们不仅用它来思考物、器具和作品，而且，一般也思考所有的在者。这种习以为常的思维模式，预见了关于在者的全部直接经验。但这种先入之见却束缚对任何具体在者的在本身进行思考。其结果导致了广为流行的关于物的概念，堵塞了我们通往物之为物的本性、器

具的器具本性，以及作品的作品本性的途径。

……

看来，发挥思的力量，最大的阻力，恰恰在于规定物的物性；因为还有什么别的东西导致前述努力的失败呢？质朴无华的物颇为固执地躲避着思。

——*Poetry, Language, Thought*, p.30－31

114. 艺术就是真理自行置入作品

我们挑选梵·高的一幅著名油画《农鞋》为例，他曾多次画过这样的农鞋……器具的器具本性，存在于其有用性中。那么，这种有用性本身又是什么？在思这有用性时，我们是否也已在思那器具的器具性本质？要做到这一点，我们肯定不能在其使用中探求有用的器具吗？农妇在农田里穿用她的鞋。只有在那儿，鞋才是其所是。劳动的时候，农妇对它们想得越少，看得越少，对它们的意识越模糊，它们存在得就越真实。她站着和走动时都穿着它们。这是农鞋实际使用的方式。在器具的这种使用过程中，我们一定遇到了器具的特性。

然而，如果我们只是一般地想像一双鞋，或简单地瞪视那仅仅摆在画面上、空空如也、无人使用的一双鞋，我们就决不会发现在其真理处，器具的器具性存在究竟是什么……但是——

从这双穿旧的农鞋里边黑魆魆的沿口，可以窥见劳动步履的艰辛。在这双农鞋粗陋不堪、窒息生命的沉重里，凝结着那遗落在阴风猖獗、广漠无垠、单调永恒的旷野田垅上的步履的坚韧与滞缓。鞋皮上粘满了湿润又肥沃的泥土。夜幕低垂，荒野小径的孤独寂寥，在这鞋底下悄然流逝。这双鞋啊！激荡着大地沉默的呼唤，炫耀着成熟谷物无言的馈赠，以及冬天田野休耕之寂寥中不加解释的自我拒绝。这双鞋啊！它浸透了农人渴求温饱，无怨无艾的惆怅，和战胜困苦时无语的欢忭；同时，也隐含了分娩阵痛时的

颤抖和死亡威胁下的恐惧。这样的器具属于大地，它在农妇的世界里得到保护。从这被保护的归属中，器具自行上升到它的"栖止于一自身一之中"(resting-within-itself)。

然而，也许我们只有从画面上注意到有关鞋的这一切。另一方面，农妇只是单纯地穿用它们而已。但愿这简单的穿用正如我们描写的那样简单。夜阑人静，农妇在沉重而健康的疲惫中脱下她的鞋；晨曦初现，又把它穿在脚上；或者在节日里，她把鞋搁在一边。她知道如此穿用，却从不留心，从不思量。器具的器具本质的确在其有用性中。但这有用性本身又根植于器具本质存的充实圆满(the abundance of an essential being of the equipment)。我们称器具本质存在的充实圆满为稳靠性(reliability)。正是这稳靠性，使农妇得以参与大地沉默的呼唤；凭了这稳靠性，农妇才确信她的世界。世界与大地都为她而存在，也为那些和她一道的人们而存在，当然，是在她的存在方式中因此也仅仅是——在器具的存在方式中……

器具的器具存在，稳靠性，按照事物自己的方式和范围不断地将所有事物集聚到自身。器具的有用性，充其量不过是稳靠性的必然结果。有用性在稳靠性中颤动；倘无稳靠性，有用性就什么也不是了……

器具的圆融和谐、器具那"栖止于一自身一之中"的宁静，就在于它的稳靠性。只有在这稳靠性中，我们才能分辨出器具到底是什么……

……

器具的器具本性已经被揭示出来了。但是是如何揭示的？不是通过描述和说明摆在眼前的一双鞋，不是通过报道鞋的制作过程，也不是靠观察鞋在不同场合的实际使用，而仅仅是通过把我们自己带到梵·高的画前。这幅画说话。一走近作品，我们顿时到了与平常所处的世界迥乎不同的另一个天地。

艺术作品让我们知道了鞋真正的是甚……正是通过作品，而

且也惟有在这作品中，器具的器具本性才第一次显现出来。

这儿发生的是什么？什么在作品中发挥作用？梵·高的画所揭示的是器具即一双农鞋真正的是什么。这个存在者进入了其存在的无蔽之境。希腊人称存在者的无蔽之境为“去蔽”（aletheia）。我们叫它为“真理”而在使用这个词时并没有加以深思。如果在作品中出现了对特殊的在者的揭示，揭示它是什么和如何是，那么，这儿就有一个发生，一个在起作用的真理的发生。

在艺术作品中，一个在者的真理已经自行置入作品中。“置”（set）此处是指：把某物带到一种状态。某一具体的在者，比如，一双农鞋，在作品中处于它的存在的澄明之中。在者之在进入了它的敞亮的永恒性。

艺术的本质就是：存在者的真理自行置入作品。

……

艺术品以它自己的方式开启了存在者的存在。这一开启（opening up），亦即揭示（deconcealing），亦即在者的真理（the truth of beings），就在作品中发生。在艺术品中，存在者的真理已经自行置入作品中。艺术就是真理自行置入作品。

——*Poetry, Language, Thought*, p.33 ~ 39

115. 艺术家……犹如一条过道

然而，作品本身是可通达的吗？要接近作品，有必要把它从某些它自身以外的事物的一切关联中转移出来，好让它专门为自身而存在。而艺术家的苦心孤诣也正在于此。艺术家解放了作品，使其臻于纯粹自圆之境。正是在伟大的艺术中——这里只考虑这种伟大的艺术——艺术家和作品相比已无足轻重，他差不多像条过道，在创造过程中为了艺术品的诞生而牺牲了自己。

——*Poetry, Language, Thought*, p.40

116. 艺术作品都离不开各自的世界

收藏于慕尼黑的Aegina雕刻，索福库勒斯最好的异文校勘版的《安提歌涅》，作为它们所是的作品，都被从它们本质空间里挪开了。不论这些作品质量多高，给人的印象多深；也不论把它们保护得多好，更不管对它们的解释如何确然无疑，一旦它们成了收藏品，就把它们从它们自己的世界抽出来了。甚至即便我们努力消灭和避免对作品所做的诸如此类的移动，比如，我们参观坐落在原址的波塞冬神殿或欣赏在原来的广场上的班堡大教堂时，曾经矗立在那里的作品的世界亦已经消失了。

世界之退隐与世界之瓦解欲禁不能。作品已不复是它们所曾是的原样了。诚然，我们在那里遇见的是它们本身，但它们本身却是已成过去的东西了。作为过去的作品，它们只在传统和保存的范围内与我们相对。因此，它们仅仅是这样的对象。与我们相对的，只是这些作品先前自足的存在的结果，而不是原样了。

——*Poetry, Language, Thought*, p.40 - 41

117. 作品仅仅属于它所敞开的领域

可是，如果作品处于一切关系之外，它还仍旧是作品吗？对作品来说，处于关系之中不正是本质性的内含吗？确实如此——只是尚须追问作品究竟处在怎样的关系之中。

作品属于何处？作品之为作品仅仅属于它所敞开的领域。因为作品的作品之在，就在而且只在这敞开中到场。我们说，在作品中有起作用的真理的发生。

——*Poetry, Language, Thought*, p.41

118. 作品缔建一个世界

作品存在意味着缔建一个世界。但世界又是什么呢？……

世界绝不是在那里的可数或不可数、熟悉或陌生之物的简单聚拢。世界也并非由我们的表象加在这些给定事物总和之上的一个单纯想像的框架。世界世界化，世界的存在比我们自以为稔熟的可触可感之物的存在，还要丰足。世界绝非立于我们眼前的一个可见的对象。只要死生之道、祸福之路一直激荡着我们，驱我们进入存在，那么世界就永远是不可对象化的，我们也永远不是世界的主体……顽石无世界。植物动物同样无世界……相反，农妇有世界，因为她居于在者的敞开中。她的器具（农鞋），以其稳靠性赋予这世界以其本己的必要和亲近……

……

作品作为作品缔建一个世界。作品使世界的敞开始终保持其敞开。

——*Poetry, Language, Thought*, p.44～45

119. 作品使大地成为大地

作品存在属于一个世界的缔建。从这角度思考，那么，通常在作品中称为作品质料的东西的本质又是什么呢？器具，因其取决于有用性和耐用性，必定使其用途进入用途之所在，即进入质料。制造用具，比如造斧头，用的是石头，而且把石头用罄了。石头消失在斧的有用性中。质料愈好，愈适用，就愈是消失到器具的器具性存在中。相反，作为作品存在的神殿，它建立了一个世界，却并不导致质料的消失，恰恰是神殿首次使建造神殿的质料涌现出来并进入作品世界的敞开之境。有了神殿，有了神殿世界的敞开，岩石才开始负载、停息并第一次真正成为岩石之所是；金属开始熠熠

生辉，颜料开始光彩耀眼，音调化为歌唱，语词变为言说。作品把自己置回到岩石的硕大与沉重，木材的牢固与坚韧，金属的坚硬与光泽，颜色的光亮与晦暗，音调的铿锵和语词的命名力量，当是时，一切这样的质料都涌现出来(come forth)。

作品把自己置回(set back)之所，以及在作品的这一自行置回的过程中涌现出来的东西，我们称之为大地。大地是涌现者和守护者。大地独立而不待，自然而不刻意，健行而不知疲惫。在大地之上和大地之中，历史的人把他安居的根基奠定在世界中。作品对大地的展示(set forth)必须在这个词严格的意义上来思考。作品把大地本身移入世界的敞开并把大地保持在那里。作品让大地成为大地。

——*Poetry, Language, Thought*, p.45 ~ 46

120. 大地本质上是自行退隐的

但是，大地的这种确立，为什么要以作品自行置入其中的方式发生？以这种方式达于去蔽的大地又是什么？下压的石头显示出它的重量。但是，沉重压向我们时，并不允许我们去透视它。如果我们企图砸碎石头以透视它，石头的碎片仍然不会向我们显示它的已经揭开的内在的东西。石头马上又会撤回到它的碎片的某种单调的压力和形状了。如果我们换一种方式，将石头放在天平上来把握它的沉重，我们也不过是把石头的沉重置入某种计算重量的形式中而已。这种对石头也许是最精密的规定无非是一些数字，而石头重量的重压还是躲开我们了。颜色放射光芒而且只想放射光芒。一旦我们企图以理性的方式去测定它的波长以解释它时，颜色本身就消失了。只有当颜色保持在不被揭示不被解释的状态时，它才显现自己。它终将使一切要对它进行单纯计算的强求成为泡影……大地只有像那些本质上不可被揭示，躲避一切揭示而且始终在封闭状态的事物一样被感知和被保护时，它才公开

显现澄明为它自己。大地上所有事物以及作为整体的大地本身，一起进入一种相互和谐之中……大地本质上是自行退隐的。确立大地，意指把大地带入自行退隐的敞开中。

——*Poetry, Language, Thought*, p.46~47

121. 诗人不把语词用罄

当作品自行置回大地，作品就使大地得以确立。但是，大地的自行退隐，并非始终如一僵化不变地处于遮盖之下，而是把自己展现为一种简单模式与形状的无穷变化。当然，就像匠工一样，雕刻家以他自己的方式使用石头，但雕刻家不把石头用罄。那种情况只以某种方式在作品失败时才出现。诚然，画家也用颜料，然而是这样使用的：颜色没有被用罄而是开始熠熠生辉。诗人也用语言，但他和一般的作者和说话者不同，诗人也不把语词用罄，正因为如此，语词才真正作为语词而且一直就是语词。

——*Poetry, Language, Thought*, p.47~48

122. 世界和大地的对立是一场斗争

世界的缔建和大地的确立是作品的作品存在两个本质特征……我们要问的是：在作品自身里面，世界的缔建和大地的确立呈现出怎样的关系？

世界是一个历史性民族的天命中单纯而本质的广阔道路之自行揭示的敞开。大地则是不断自行封闭自行隐藏的东西的自发涌现。本质上，世界和大地彼此有别又绝不可分。世界把自己的根基扎于大地，大地则通过世界而突现出来。但是，世界和大地的关系并不消弥于二者互不相干的空洞的对立统一中。基于大地的世界总是奋力拼搏以求超越大地，世界作为自行敞开者不能容忍任何封闭事物。然而，作为掩盖者和遮蔽者的大地，又总是倾向于把

世界吸纳进来并把它保护在大地之中。

世界和大地的对立是一场斗争。但是，如果我们把斗争同无序和争斗混为一谈，进而视斗争为混乱和毁灭，那么我们肯定会很容易曲解了它的本质。在本质性的斗争中，对立双方都提升自己以达于各自本质的自我肯定。不过，本质的自我肯定，又决非顽固坚持某种偶然状态，而是对自己存在之被遮蔽的源头的顺从。斗争中，对立的每一方都把对方带向其自身之外。因此，斗争越是作为真正的斗争，进行得就越激烈，而双方也就越是坚定地使自己进入单纯的彼此依属的亲密中。如果大地要想在其退隐的汹涌无羁中真正成为大地，那它一刻也不能离开世界的敞开。同样，作为所有本质性天命支配的广延与道路的世界，倘要为自己奠定一个牢固的根基，也不能翱翔于大地的视野之外。

——*Poetry, Language, Thought*, p.48～49

123. 作品的存在就在于世界和大地的斗争

作品通过缔建世界和确立大地而充当了世界和大地之役的挑动者。作品挑起这场斗争，并不是同时又要解决这场斗争，使之归于一种了无生气的妥协，而是要使斗争始终保持其为斗争。作品缔建世界和确立大地，就是完成了对这样本质的斗争的挑动。作品的作品存在就在于世界和大地之役的战斗中。这是因为，斗争是在双方亲密的单纯性中趋于白热化的；此一亲密的单纯性，正是作品统一体在世界与大地之役的斗争中产生的。世界与大地之役的战斗，是作品的动荡不宁不断的自我超越的聚集。作品栖息于自身之中的宁静的本质就在于这种斗争的亲密性。

从这种作品的基于自身的宁静中，我们能够第一次明见到作品中起作用的东西究竟是什么了。

——*Poetry, Language, Thought*, p.49～p.50

124. 作品的存在是真理的一种发生方式

遮蔽的否定作为拒绝为一切澄明之所提供它的无尽的泉源，而作为伪装，它又把不能抹煞的严重错误加于一切澄明之所：真理恰恰就是这样发生的。遮蔽的否定就是要指出真理的本质中澄明之所与遮蔽之间那种对立。它是源始冲突的对立。真理的本质本身正是这种源始冲突，在这冲突中，既出现又抽回自身的敞开的中心获得凯旋。

此一敞开发生于在者中间。它展现了我们已经提及的一种本质特征。世界与大地就属于此一敞开。但世界并不简单地就是与澄明之所一致的此一敞开，大地也不简单地就是与遮蔽一致的封闭。世界是一切决断所循的本质的主导方向的途径的澄明之所。每一决断，都基于某种未被把握的、遮蔽的、捉摸不定的东西之上，否则它就不是决断，大地不简单就是封闭而是作为自行封闭的兴起。世界与大地从内在本质上讲，总是处于冲突中，它们本性好战。只有这样，它们才进入澄明之所与遮蔽的冲突。

只有当真理作为澄明之所与遮蔽之间的源始冲突发生，大地才通过世界突现出来，而世界也才能把自己的基础奠定在大地之上。但真理究竟怎样发生呢？答曰：它以少数几种本质的方式发生。作品的作品存在乃真理的一种发生方式。通过缔建世界和展示大地，作品本身成了世界与大地之役中的一场战斗，作为整体的在者之无蔽，或真理，就在作品挑起的战斗中凯旋。

——*Poetry*, *Language*, *Thought*, p.55

125. 美是无蔽性真理的一种呈现方式

神殿矗立于它所在之处，其中就有真理的发生。这并不意味着，神殿正确地反映或表现了某物，而是说，作为整体的在者被带

入无蔽之境并且被保持在其中。保持(to hold/halten)原义就是照料(to tend)、保存(keep)、看护(take care/hüten)。真理在梵·高油画中发生，这也不是说，某种事物被正确地描划出来，而是说，通过油画对鞋的器具性存在的揭示，作为整体的在者——处于相互作用之中的世界和大地——趋于无蔽之境。

因此，在作品中，起作用的是真理，而不是某种真实的事物。展现农鞋的油画，述说罗马喷泉的诗篇，如果确实表现了什么东西，那也绝不是表现如此孤立的存在者；应该说，它们造就了作为整体的存在者之无蔽(真理)的发生。鞋和喷泉越单纯、真实、纯洁、朴实地化为各自的本质，众在者就越直接而吸引人地与它们的本质同在。这也是自行遮蔽的存在得以澄明的方式。这种澄明之光在作品中闪耀，它就是美。美是无蔽性真理的一种呈现方式。

——*Poetry, Language, Thought*, p.56

126. 创造的本质取决于作品的本质

我们把创造思作"产生"(bring-forth/poiēsis)。但是，器具的制造也是一种产生……什么东西可以把作为创造的产生与制作模式中的产生区别开来呢？追问作品的创造与工具的制造的本质特征是那么困难，而在口头上区别这两种产生模式却又是那么容易。初看起来，我们可以在陶匠和雕刻家、木工和画家的活动中发现同样的程序。作品的创造也需要手艺。伟大的艺术家对手工技艺都有极高的评价……精通艺术作品的希腊人用同一个词"艺"(technē)称呼工艺和艺术，并且把工匠和艺术家同样称为"艺人"(technites)；指出这一点就足以说明问题了。

因此，就创造性作品的技艺方面来规定它的本质，看样子是可取的了。但是，考虑到希腊人的用语习惯以及他们对事实的体验，我们就不敢遽下断论了……因为technē既不是指技艺，也不指艺术，更不是我们今天所说的技术；它从来就不是指一种实践行为。

“艺”这个词指的是一种认识模式。认识指看见，而广义的看，指对在场者本身的理解。希腊人思想中，认识的本质在于aletheia，也就是说，在于存在者的去蔽。它支持并引导所有朝向在者的举动。在希腊人的体验中，作为认识的“艺”，就是存在者的“产生”，在此一产生中，“艺”产生这样的出于遮蔽又特别地入于其显现的无蔽的在场的在者；“艺”从来不专指制作行为。

称艺术家为“艺人”，并非因为他也是一个工匠，而是因为作品和器具的生产均发生于一种产生和出场；产生和出场首先导致存在者涌出并以其外貌形式的出场……称艺术为艺，丝毫没有认为根据技艺就可以见出艺术家的活动的意思。在作品的创造中看似技艺的东西实际上是另外一码事。

但是，如果不是通过技艺、手艺那么又是通过什么来思创造的本质呢？除了把创造的东西看做是作品外，我们还能把它视为别的什么东西吗？创造的本质取决于作品的本质，尽管创造的本质只有在创造活动进行时才成为现实，因此有赖于此一创造活动。即使作品的被创造性与创造活动密不可分，它们都还是必须根据作品的存在来规定。

——*Poetry, Language, Thought*. p. 58－60

127.“保护作品”不等于“审美欣赏”

作品本身越执迷于它自己开启的敞开之境，它就越单纯地让我们进入此一敞开，并因此而离开我们熟悉的境域。顺从这样的迷狂意味着要我们改变与世界和大地习以为常的联系，并由此对我们惯常的行为、评价、认知和观察有所限制，从而安居于在作品中发生的真理之境。只有这种安居性的抑制，才能让那被创造者作为它所是的作品而存在。此一让作品存在的活动，我们称之为对作品的保护。仅仅对于这种保护来说，作品才以其被创造性而成为现实的东西，即以作品的方式在场。

正如作品如不被创造即不能存在所以它本质上需要创造者，被创造的作品如果没有保护者，也不能自行进入它的存在。

但是，如果一部作品没有找到保护者，没有马上找到他们，让他们对作品中发生的真理作出反应，这绝不意味着，作品可以没有保护者也能成其为作品。作品作为作品而存在，总是与它的保护者休戚与共，甚至当而且尤其当作品只是在等待保护者，只是恳求和等候他们进入其真理时，情形更是如此。甚至作品有可能湮没其中的无视，亦并非空无；它仍然是一种保护。此一无视有赖于作品。保护作品意味着：站到发生于作品之中的在者的敞开中去。但这种保护的"站进去"，乃是一种知。此一知并不在于有关作品的信息和概念。谁真正知在者，谁就知：他的意志要他在存在者中间做些什么。

这里讲的意志，既不仅仅是运用知识，也不仅仅是事先的决断，而是按照《存在与时间》的基本的思想体验来设想的那种意志。意志之知或知的意志，乃是生存着的人之进入在的无蔽和顺从在的无蔽。《存在与时间》所设想的决断，也不是指主体深思熟虑的行动，而是指此在挣脱了他在存在者中的桎梏，向着存在的敞开。但是，生存中的人并不是从一个内部走到某个外部；毋宁说，生存(Existenz)的本质就是站出来，站到在者的澄明之所本质的分裂中去……

……

作为意志的知在作品的真理中如鱼得水，因此仍只是一种知，这样的知并不剥夺作品的独立性，不把作品纳入纯粹体验的范围，更不把作品降为体验之刺激物。保护作品并不是要把人们局限在个人的体验中，而是要把他们带入与作品中发生的真理的交融……尤其是，以保护的方式对作品的知，迥异于对作品形式方面、它的特质和魅力单纯的审美欣赏……

……如果把作品当做单纯的艺术欣赏对象，那并不证明作品是作为作品而处于保护之中。

——Poetry, Language, Thought, p.66–68

128. 艺术是真理的形成和发生

在作品中，起作用的是真理的发生，而且确实是根据作品的方式起作用的。因此，一开始，我们就把艺术的本质规定为真理之置入作品。不过，这一规定有意是两可的。一方面它说，艺术是自行确立的真理形象的定位。这是作为存在者的无蔽的产生而在创造中发生的。但置入作品还意味着：使作品存在运动和发生。这是作为保护发生的。因此艺术乃是：**真理在作品中的创造性保护。艺术因而也是真理的形成和发生。**

——Poetry, Language, Thought, p.71

129. 一切艺术本质上都是诗

真理，作为存在者的澄明之所和遮蔽的斗争，发生于创作中，就如诗人作诗。**一切艺术**，作为在者真理之到来的那个让发生，**本质上**都是诗。艺术品和艺术家都以之为根基的艺术的本质，就是真理之自行置入作品。正是由于艺术这一诗的本质，艺术才在众在者中间打开那敞开之境，在此一敞开中，一切事物都非同寻常地存在。

——Poetry, Language, Thought, p.72

130. 作品的作用系于存在的变化

作品发生作用，不在于由因致果。它系于一种变化，这变化从作品中发生，是存在者的无蔽之变化，是存在的变化。

——Poetry, Language, Thought, p.72

131. 哪里无语言，哪里即无在者的敞开

按照流行的看法，语言是一种交流的工具。语言服务于口头交谈和协议，服务于一般意义上的交流。但是，语言不仅仅是更非本源上就是对需要交流的东西口头或画面的表达。语言的功能，决非只是把公开或秘密交流的东西诉诸言词或表述；语言只是把在者如其所是地第一次带入敞开之境。哪里无语言，譬如在石头、动物和植物的存在处，哪里也就无在者的敞开。

——*Poetry, Language, Thought*, p.73

132. 语言……乃源始的诗

通过第一次命名在者，语言将众在者带入言词和显现。此一命名，将在者指派给它们的在。这样的言语，是澄明之所的投射……

投射之言说就是诗，即世界与大地的言说，是它们发生冲突的舞台的言说，因而也是诸神亲近和疏远处的言说。诗即在者之无蔽的言说。现实中的语言任何情况下都是此一言说的发生，借此一言说，一个民族的世界历史地为之崛起，而大地也作为持续的封闭者受到保护……

……

语言本身在本质的意义上是诗。可是，语言既然是这样一种发生，在这发生中，对人来讲，在者每次都如其所是地将自己披露给他，那么，诗——或狭义的诗作——在本质意义上就是诗的最源始的形式。语言不是诗，因为它是源始的诗；确切地说，诗发生于语言之中，因为语言保护着诗的源始本质。

——*Poetry, Language, Thought*, p.74

133. 对艺术品的保护也是诗的

艺术，作为真理之置入作品，是诗。不仅作品的创造是诗的，作品的保护也同样是诗的，尽管是以它自己的方式。只有当我们离开那些老生常谈而进入由作品揭开的领域，使我们的本质在存在者的真理中占据一席之地，只有这样，一件作品才能是现实的作品。

——*Poetry, Language, Thought*, p.74～75

134. 艺术是为历史奠基的本源的历史

艺术的本质是诗。诗的本质是真理的奠立。这里，我们是在三重意义上理解奠立，即作为馈赠的奠立，作为奠基的奠立，作为创始的奠立。

……

……艺术是历史的，而作为历史的东西，它是真理在作品中的创造性保护。艺术作为诗而发生。诗是在馈赠、奠基和创始这三重意义上的奠立。作为奠立，艺术在本质上是历史的。这并不仅仅意味着艺术拥有一个表面上的历史，它随许多其他事物在时间的进程中出现，并在这进程中发生变化或消逝，为历史提供如此这般变化着的方面。艺术是在为历史奠基的本质的意义上的历史。

——*Poetry, Language, Thought*, p.75～77

135. 建筑本身就是安居

建筑并不仅仅是通向安居的一种手段和道路——建筑本身就是安居。

……

我们不安居，因为我们已经在建筑。但是，我们建筑和已然在建筑，乃因为我们安居，就是说，因为我们是安居者。

——*Poetry, Language, Thought*, p.146～148

136. 艺术本质上就是本源

艺术让真理产生。艺术通过保护，是向着在作品中的在者之真理的跳跃。通过跳跃而使某物产生，在一种奠基的跳跃中，使某物出于它的本质之渊源入于存在——这就是本源一词的涵义（德语“本源”Ursprung，字面意思就是跳跃）。

艺术作品的本源——即创造者和保护者共同的本源，也就是一个民族的历史此在的本源，是艺术。之所以如此，是因为艺术本质上就是一个本源：真理进入存在亦即成为历史性的真理的一种特殊方式。

我们探索艺术的本质。我们为什么要以这样的方式探索呢？我们用这样的方式探索，是为了能够更加真实地追问：在我们的历史性存在中，艺术是不是本源，是否以及在怎样的条件下，艺术能够而且必须是本源。

——*Poetry, Language, Thought*, p.77～78

137. 安居是凡人在大地上的存在方式

建筑（Bauen）是什么意思？……Bauen原本就是安居。Bauen一词要在它的本义上说出来，那它还是说：安居的本质达到了多远。Bauen，buan，bhu，beo，都是我们的bin（系词“是”）的具体用法：ich bin，我是（在），du bist，你是（在）。它的祈使形式bis，即“在”。我是（在）是什么意思？“我是”之“是”（bin）所从属的古字bauen告诉我们：“我是”、“你是”就是：我居、你居。你是和我是的方式，我们人

是于大地上的方式，就是Buan，安居。做一个人，就是作为一个必死的凡人是(在)于大地之上。这也就是说安居于大地之上。

……

安居是凡人在大地上的存在方式。

——*Poetry, Language, Thought*, p.147～148

138. 无家可归是安居的真正困境

在我们这个匮乏的时代，安居的状态是什么样子的呢？关于住房紧张的议论所在皆是……但住房紧张无论有多么严重紧迫，无论多么有害或多么有威胁，都不是安居的真正困境，因为安居的真正困境决不在于单纯的住房紧张。确切地说，安居的真正困境，先于世界大战给人类带来的毁灭性灾难，也先于地球上的人口膨胀以及产业工人的生存困难。真正的安居的困境在于凡人一再地追求安居的本质，在于他们必须事先学会安居。如果人的无家可归正在于此，那么，人为何仍旧不把他安居的真正困境当做困境来思呢？一旦人致思于他的无家可归，这就不再是不幸之事了。只要好好去思并铭记于心，它将会成为惟一的召唤，召唤人们进入他的安居。

——*Poetry, Language, Thought*, p.161

139. 四重性

但是，安居的本质究竟在何处？让我们再次聆听语言对我们的言说。古萨克森语Wuon，古哥特语Wunian，和古德语bauen一样，都指在某地逗留、驻留。但是，哥特语Wunian还更加明确地说出了逗留和驻留是如何被经验到的。Wunian指：和平地是(在)着，被带到和平中，在和平中居留。和平(Friede)意指自由(das Frye)，而自由(fry)又指：被保护，使免受损害、免于危险，受到保护，使免于某

事。自由实际上还是指保护。保护并不只是不让受保护者受害。真正的保护是积极的东西，它在我们事先让某物处于其自身的本质时，尤其是当我们使某物隐匿于它的本质处，当我们在这个词的真正意义上将它“解放”为：将……围起来时，方才发生。安居，置于和平中，就是说，处于和平中，处于自由中。自由在其本质上保护一切。安居的根本特征是这种保护，它遍于安居的整个领域。当我们沉思到人就在于他的安居，就在于他呆在大地上的安居，安居的领域就已经向我们揭示自身了。

但“在大地上”又意味着“在天空下”。这二者还意味着“面向诸神的驻留”以及“属于人的彼此共在”。大地和苍穹、诸神和凡人，这四者凭源始的一体性交融为一。

大地取司负载，成就春华秋实；大地延展为岩石流水，生发为植物动物。当我们说到大地，也就想到伴随大地的其他三者，不过我们并未思这四者单纯的一体性。

天空是拱形的太阳之路，是阴晴圆缺的月亮的轨道，是群星的光辉闪耀，是四季的轮回，是白昼的光与影，是夜晚的冥合和启明，是气候的温暖和寒冷，是无垠天宇漂流的云彩和深邃的淇蓝。当我们说到天空时，也就思及伴随天空的其他三者，但我们并未思这四者单纯的一体性。

诸神是召唤众生的神性之使。神性神圣地统辖众神，神，或在于到场中显现，或遮蔽与撤回。当我们说到众神时，也已想到伴随众神的其他三者。不过我们并未思这四者单纯的一体性。

必死的凡人就是人类。人类之所以被称作凡人，乃因其能死。死意味着能使死成其为死。只要人驻留于大地之上，天空之下，和诸神面前，那么，人而且只有人才能死，并一直死着。当我们说到凡人，也就想到了伴随凡人的其他三者，不过我们并未思这四者单纯的一体性。

这四者单纯的一体性，我们称之为四重性（the fourfold），凡人就是通过安居而在（是）于这四重性中。安居的基本特征是保护。

凡人安居的方式是：他把四重性保护在它的本质存在即它的在场中。因此，安居着的保护即四重性。

凡人以拯救大地的方式安居。拯救一词，这里是在莱辛时代还能理解的意义上使用的。拯救并不仅仅是把某物从危险中拉出来。拯救真正的含义，是把某个自由之物置入它的本质中。拯救大地远非利用大地，把大地盘剥殆尽。拯救大地不是主宰大地、征服大地。主宰和征服同贪得无厌的榨取仅仅一步之遥。

凡人以把天空当做天空接受过来的方式安居。他们一任太阳和月亮周行不殆，一任群星自行其道，一任四季寒暑易节；凡人不颠倒黑夜为白昼，也不把白昼弄得骚乱不宁。

凡人以把诸神当做诸神来迎候的方式安居。他们满怀希望，给神明意外的东西。他们迎候众神到来的谕示，但不错认他们退隐的踪迹。他们不为自己造神，也不盲目崇拜偶像。正是在不幸的深渊中，凡人等待着那已经撤回去的福祉。

凡人安居，还在于他把自己的本质——让死成其为死——予以体现，这样才可能有一种好死(a good death)。使人进入死的本质，决不是要把空无的死当做目的。这也不是说，由于终日瞪着行将到来的死亡结局，而使安居黯淡凄惨。

……但是，如果说安居保护四重性，它又在何处保护这四重性的本质呢？凡人如何才能使其安居成为这样一种保护呢？如果安居仅仅是在天空下大地上面对诸神侧身众生之中的逗留，那么凡人便不可能做到这种保护。安居本身必须始终是和万物同在的逗留。作为保护的安居，就是把四重性保持在凡人与之同在的东西即万物的存在之中。

然而，与万物同在，却不是某种仅仅加于那四重保护之上的第五重性的东西。相反，与万物同在，乃是四重性居于四重性之中这件事任何时候都能以单纯一体性得以完成的惟一方式。安居将四重性的本质带入万物中而加以保护。

——*Poetry, Language, Thought*, p.148～151

140. 聚集

桥梁飞架于溪水之上，"轻盈而刚劲"。它并非仅仅把已存在那里的两岸连接起来。只有当桥架于溪水之上时，河岸才作为河岸出现……桥正是通过河岸把两岸背后的风景带给溪流。它使溪流、河岸与大地相亲相近，它集聚大地，使之作为风景而环抱溪流……每当风和日丽，溪水就旋回曲折，平缓而欢快地流淌；至若风雨大作或冰雪消融，降自上苍的洪水便汹涌而至，冲激桥墩。桥已有备于上苍气候的无常多变……

……桥梁千姿百态，它们一直以不同的方式与人的或急或慢的往来行程相伴，因而使人们可以从此岸走向彼岸，进而到达终极之地，即作为必死的凡人最终走到另一个世界……他们其实都在亲自走向各人旅途的最后一座桥，并勉力超越自己身上所有的平庸和龌龊以便心安理得走到永恒的诸神面前……

桥以它自己的方式把天、地、神、人聚集到自身中来。

聚集（gathering）和召集（assembly）在我们的古语中就称做"物"。桥梁是一物，这种物就是对我们前面描述的四重性的聚集。

——*Poetry, Language, Thought*, p.152～153

141. 亲近不在于缩短距离

时间和空间的一切距离正日益被缩短。以前人们需要旅行几星期几个月才能到达的地方，在今天，乘上飞机，一夜之间就可抵达。从前人们需要若干年后才能获悉的事件，如今通过收音机马上就可以听到有关的消息。在几个季节里自始至终总是隐而不显的植物的发芽、生长的内在过程，如今在电影里只需一分钟便可把它披露无遗。坐落在遥远地方的最古老时代的文化遗址，可以从电影上看到，似乎它们就处在当下车水马龙的市街上。此外，电影

还可以通过显示摄影机和正在工作的摄影师，来证实自己所展示的东西。对一切遥远之可能性的废除，已由电影臻于顶峰。

人在最短的时间里把最长的距离抛在身后。他把最大的距离置于身后，从而以最短的距离把万事万物都置于目前。

但是，对所有距离的疯狂废除并没有带来任何亲近，因为亲近不在于缩短距离。就距离而言，离我们最短的距离，凭着它在银幕上的图像或无线电收音机里的声音，可以仍离我们很远很远。而在距离上离我们遥远莫测之物，却可以离我们很近很近。短距离本身并不是亲近；而大距离就其本身而言也不是疏远。

——*Poetry, Language, Thought*, p.165

五 技术和人的命运

142. 我们对技术的本质依然茫无所知

技术并不等于技术的本质。当我们探求"树"的本质时，必须注意的是，那作为树充盈在每一棵树中的树的本质，并不是可以在所有其他树中遇到的某一棵树。

同理，技术的本质绝非任何技术的事物。如果我们只是设想和推进技术的东西，接受它，或者躲避它，我们就绝不能经验到我们和技术的本质的关系。无论我们是激烈地肯定还是否定技术，我们仍是受制于技术，是不自由的。可是，当我们认为技术是某种中性的东西时，我们又是以一种可能最坏的方式被交给技术了；正是这种人们至今仍旧深信不疑的关于技术的中性把握，使我们对技术的本质依然茫无所知。

——*the Question Concerning Technology*, p. 4

143. 工具的和人类学的定义不能揭示技术的本质

依古来定见，事物的本质即事物的所是。当我们问技术是什么时，我们就是在追问技术的所是。人人都知道对我们的问题有两种说法。其一是说，技术乃达到某种目的的手段；另一是说，技术乃人类的一种行为。关于技术的这两种定义彼此依属。因为确立一个目的，获得和使用通向这个目的的工具手段，就是一项人类行为。制造和使用设备、工具和机器，被制造被使用的工具本身，以及它们所服务的需要与目的，都属于技术的所是。这些机巧的全体即技术。技术本身就是一种机巧，或者，用拉丁文讲，一种"工

具”。

把技术看做是一种手段和一种人类行为，这种流行的技术概念因此就可以称之为对技术工具的和人类学的定义。

谁会否认这种定义的正确性呢？……

但是现在试想技术并不仅仅是手段，那么试图主宰技术的思想又将如何立足呢？我们固然可以说：我们关于技术的工具的定义难道不是正确的吗？“正确”总是把有待深思的事物予以妥帖圆通的解释。但是，为了正确，就无须把被追问的事物的本质揭示出来。只有这样的揭示发生之处，真的东西才能产生。因此，仅仅“正确”还不是“真”。惟有真的东西，才能把我们带入与那从其本质处关涉我们的事物的自由关系中。所以，正确的对技术的工具的定义，仍未向我们显示出技术的本质。要想能够通达或至少能够接近技术的本质，我们必须通过正确的方法探求那真的东西。我们必须追问：工具本身是什么？工具和目的这样的东西又归属于何种事物？工具是通过它可以产生并因而可以获取某物的东西。具有一种效应为其结果的任何事物，都可称做起因……

数世纪来，哲学家们告诉我们，有四种起因……

但是，因果性本身在它是什么这一点上，不也是蔽而未彰的吗？……为什么正好只有四因？与上述四因有关，“起因”究竟指什么？四因之“因果特征”如此统一地被决定着以至于它们彼此依属，这又是缘何而来？

只要我们不让自己进入这些问题，那么，因果性，以及与之相关的工具性，还有与工具性相关的那种普遍被接受的对技术的定义，就仍然晦暗不明，处于无根状态。

——*the Question Concerning Technology*, p.4－7

144. 技术不只是工具

但是，四种引发方式的共同作用又是作用在什么事物上面？

它们使尚未到场者趋于到场。所以,它们又都一致地取决于那把到场者带人显现的“带来”。柏拉图《乡宴》篇有句话告诉我们什么是这个“带来”:“使无论什么出乎不在场之境而前趋于到场的一切起因,乃是poiēsis,即‘产生’(Her-vor-bringen)。”

在“产生”的充分范围里同时也就是在希腊人思考这个词的意义上来思这个词,是极其重要的。不仅手工制造,也不仅艺术和诗的带入显现与具体形象,是产生,poiēsis。Physis,即某物从其自身“兴起”,也是这个“产生”,poiēsis。实际上,Physis是最高意义上的poiēsis。这是因为,通过Physis到场的事物,具有属于poiēsis那种“迸发出来”的特征,比如,鲜花的绽放,就是从花体自身迸发的。比较起来,被手艺人或艺术家带出、产生的东西,像银杯,就具有属于不靠自身而产生的那种迸发,而是靠“他者”,即工匠或艺术家。

这样,引发的方式,四因,就是在poiēsis即产生、带出中起作用了。靠了这产生,自然生长的东西,--如由工匠和艺术家完成的东西,就随时可以显现出来。

但“产生”又是如何发生的?它是在自然中发生,抑或在手工艺和艺术中发生?四种引发方式借以发挥作用的这个产生是什么?引发与那在产生中随时趋于显现的事物的到场(Anwesen)有关。“产生”把事物从遮蔽状态(concealment)带人无蔽状态(unconcealment)。只有当某个被遮蔽之物进入无蔽时,“产生”这回事才发生。在我们称之为去蔽(das Entbergen)的事态中,产生的这种发生自由地动静消停。希腊人管这个去蔽叫alētheia。罗马人把它译作Veritas,我们称之为“真理”,并且通常把它理解为观念上的正确。

我们想到哪里去了?我们追问技术,现在却通达到去蔽,alētheia,技术的本质和去蔽有什么关系?答曰:至关重要!因为每一产生都基于去蔽。产生集四种引发方式——起因——于一身,并彻底支配和统辖它们。结果、手段和工具性都属于产生的范围。工具性被认为是技术的基本特征。如果我们一步步探究被认为是

工具的技术到底是什么，我们就会达到于这个“去蔽”。所有产生性的制造的可能性，皆在于去蔽。

因此，技术不只是工具。技术是一种去蔽的方式。如果我们注目于此，工具之外的技术之本质的另一境域，将向我们公布出来。这就是去蔽亦即真理的境域。

……

技术是一种去蔽之道。在揭示和无蔽发生的领域，在去蔽、真理发生的领域，技术趋于到场。

——*The Question Concerning Technology*, p. 10 – 13

145. 技术……是某种产生性的东西

技术这个词来自希腊语。Technikon（技术的）意思是属于technē（技艺）的所有事物。关于这个词的含义，最可注意两点。首先，希腊人拿technē命名的，不仅是工匠的活动与技巧，还有心灵的艺术和美的艺术的活动与技巧。technē 属于“产生”（poiēsis/bring-forth）；它是某种产生性的东西。

其次一点对我们理解technē的意义也许更加重要。从最早的时候直到柏拉图，technē一词一直和epistēmē一词联系着。这两个词都是用来指最广义的“认识”（knowing），意思是对某事非常稔熟，通晓某事，在某些事情方面是行家里手。这样的认识提供一种“公开”。作为一种公开，它也就是一种去蔽。……技术是一种去蔽之术。技术为之去蔽的，是那些不自行“产生”且尚未摆到我们面前的事物，是那些时而以这种方式时而以另外一种方式使之成为可见的与可阐明的事物……在技术中，决定性的东西并不是制作或操纵，或工具的使用，而是去蔽（alētheia/revealing）。技术正是在去蔽的意义上而不是在制造的意义上是一种“产生”（poiēsis/bring-forth）。

所以，technē一词的意指以及希腊人如何规定其含义，这一线

索把我们引进当我们追问工具性本身究竟可能是什么那个问题时向我们自行公开的同一个语境。

——*The Question Concerning Technology*, p.12~13

146. 应当追问现代技术与现代物理学相互关系的基础

据说现代技术同所有早期技术都迥然有别,因为现代技术是以作为精密科学的现代物理学为基础。同时,我们也已经更加清楚地认识到,相反的情形也是真实的:现代物理学作为一门实验科学离不开技术仪器和仪器制造方面的进展。确立技术和物理学的相互关系是正确的。但是,这种相互关系仍然不过是编史学上的事实,并不能说明这种相互关系究竟是以什么为基础。决定性问题依旧悬而未决:出于何种本质,技术突然想起要运用精确的自然科学?

——*The Question Concerning Technology*, p.14

147. 支配现代技术的去蔽是一种挑战

现代技术是什么?它也是一种去蔽。只有着眼于现代技术这一基本特征,它身上的新质因素才会向我们呈现出来。

但是,彻底支配现代技术的去蔽特征,并不是在 poiēsis 的意义上展开为一种产生。支配现代技术的去蔽是一种挑战(Herausfordern),即向自然提出无理要求,逼迫自然供应既可以提取又可以储存的能量。或问:古代的风车不也如此吗?否。风车确实借风力转动;但它们完全听由风吹。风车并不是要从气流中释放出能量以储存之。

相反,开采煤与矿石,就是向土地挑战。现在,地球把自己揭示为一个巨大的采煤区,土地则揭示自己为矿藏。以前,农夫只是整治(bestellte)土地,现在,整治更是指照料和保养——这已是完

全不同的两码事了。农夫的工作并不向田地的土壤发出挑战。播种谷物时，种子全靠生长力了，农夫的工作只是照看它的生长。但是同时，甚至土地的耕作也已经受制于另一种“整治”了，即对自然挑战性的“处置”(stellen)。我们的农业如今已变成机械化的食品工业了。空气被处置以生产氮气，土地被处置以生产矿石，矿石又被处置以生产铀，铀进一步被处置以生产原子能，这种能量释放出来，既可以为着毁灭，也可以为着和平。

——*The Question Concerning Technology*, p.14–15

148. 定位—储备

经过这种挑战性的处置凸现出来的特有的无蔽状态是什么？所有地方所有事物都处于备用状态，直接地成为在手边的东西，并随时听候新的调遣。不管什么东西以这种方式被指定着，就都有它自己的定位。我们称之为“定位—储存”(standing-reserve/Bestand)。这个词在这里是指比单纯的“储备”更丰富也更本质的东西……它所意指的，无非是由挑战式的揭示做成的事物到场的方式。不管什么东西，只要它是在定位—储存的意义上存在着，就不再作为对象站在我们面前了。

——*The Question Concerning Technology*, p.17

149. 人其实已经先于自然变成“定位—储备”

通过挑战性的处置，我们称之为现实的东西就被揭示为定位—储备；谁完成了这种处置？显然是人。人在多大程度上能够从事这种揭示呢？人确实可以这样那样地去设想、去构思、去贯彻实行这个或那个设想或构思。但是，人并不能控制现实在其中随时显现随时退隐的无蔽本身……

人只有当他自己已经受到挑战而去开发自然中的能量时，这

种勒令性的去蔽或揭示才会发生。如果人受到挑战，得到命令，去做这些时，人自己不是比自然更本始地归属于这种定位—储备了吗？……林务员在森林中计算被砍伐的木头，表面上和他的祖父一样走在同一条林中小路上。其实，今天的林务员，无论他知或不知，都已经受制于以赢利为目的的木材工业了。他已经被隶属于植物纤维的可用性，后者又继续受到纸张之需的挑战，纸张制成后又被供应给报刊杂志部门。接下来，报刊杂志促使公众意见吞下那些被印制出来的东西，这样，一整套被指定的可用的舆论也就应运而生。恰恰因为人比自然能源更本始地受到挑战，进入一系列指令的过程，他就绝不是简单地变为定位—储备。既然人推动技术向前，他就参与了那作为一种揭示方式的勒令。但勒令在其中展开的那个无蔽本身，绝不是一件人为的东西，而是这样的领域：当他作为主体而和客体发生关系时，他就会随时通过这一领域。

——*The Question Concerning Technology*, p.18

150. 现代技术的本质是"框架"

如果这种揭示不是人为之物，那么，它又是如何以及在何处发生的呢？我们无须远求。我们只需无偏见地悟察一下，是什么东西已经如此这般决定性地索求于人，使得人在任何时候都只能作为此一被索求者才算得上是人。无论在何处，人只要张开耳目，敞开心扉，把自己交付给沉思和奋求、制作和工作、吁请和致谢，他都会发现自己已然被带入去蔽之境。无蔽发生之时，也是它召唤人进入指派给他的揭示模式之时。当人以他的方式在无蔽中揭示在场者时，即使当他与之抵触时，他都只不过是响应那无蔽的召唤。因此，当人把自然套住当做他自己思想的领域而去探究、观察、竞逐时，他自己其实也被一种揭示方式所要求，这一揭示方法勒令他把自然当作一个研究对象去靠近，甚至直到自然对象消失于定位—储备的无对象之境。

这样，现代技术作为一种揭示着的指令，就不只是人类的作为。因此，我们必须按照它显示自己的方式，去看待那要人将现实变为定位—储备的挑战。挑战把人聚集进指令。此一聚集要人专心于勒令现实为定位—储备。

使群山在山脉中绵延展开的那种贯穿群山的源初聚集力，我们称之为“山系”(Gebirg)。

我们各种情感方式从中展开的那种源初聚集者，我们称之为“气质”(Gemüt)。

我们现在称把人聚集去勒令自我揭示者成为定位—储备的那种挑战着的要求为“框架”(Ge-stell)。

我们斗胆在如今已经全然陌生的意义上使用这个词。

——*The Question Concerning Technology*, p.18 - 19

151. 框架

根据通常用法，“框架”一词指某种设备装置，比如一只文件夹什么的。框架还是一种骨架之类的东西。我们现在指望框架这个词的使用，似乎很怪，更不用说对一种成熟语言语词的任意误用了。还有什么比这更怪的吗？确乎没有了。不过这种怪怪的用法倒是思的一种古老的用法。恰恰是适合这一用法的思想者，才处在思之至高问题那一点上。吾人生亦太晚，已经不再能够站在柏拉图当时的立场，领会他竟以eidos一词表示那在一切事物和每一特殊事物中到场的东西之深意了。因为在日常语言中，eidos指可见事物向肉眼呈现的外表方面(Ansicht)。可是，柏拉图硬赋予这个词某种极其奇特的意义：柏拉图用它命名的恰恰不是也绝不能是肉眼可以感知的东西。这还不是这个词被赋予的奇特含义的全部。因为idea不仅指物理上可见之物的非感性方面。理性还用来命名在可听、可嗅、可触的事物中，在一切不管怎样可以接近的事物中构成本质的东西。与柏拉图在许多场合对语言和思想提出的

要求相比，我们在此大胆将“框架”一词用做现代技术的本质的名称，也几乎是无害的。饶是如此，这里所要求的用法还是有点过分，易于引起人们的误解。

“框架”指强迫性的聚集，这种聚集强迫人，对人提出挑战，要他用勒令的方式，将现实揭示为“定位—储备”。“框架”，指支配现代技术的本质但本身又不是技术之物的那种揭示方式……技术活动总只是回应框架的挑战，它本身并不构成框架或产生框架。

“框架”(Ge-stell)中的stell(处置)并不只是指挑战。同时，它使人想起它的词根，另一个 stellen，其意为产生并呈现(Her-und Dar-stellen)也即在poiēsis(产生)的意义上让在场者趋于无蔽……总之，是一种揭示，去蔽(alētheia)的方式。在框架中，无蔽的发生，与现代技术将现实揭示为“定位—储备”的工作相一致。因此，这工作既不只是一项人类活动，也不只是这项活动中的工具。因此，对技术单纯工具的和人类学的定义在原则上都是靠不住的，支撑这种定义的某种形而上学或宗教的解释，也不能自圆其说。

——*The Question Concerning Technology*, p.20～21

152. 现代物理学是框架的先驱

现代物理学的自然理论，首先并不只是为技术而是为现代技术的本质铺平了道路。因为在物理学中，挑战性的聚集勒令式的揭示，已经占据支配地位，只是还没有明显地呈现出来而已。现代物理学是技术的先驱，这个先驱的本源还迄无人知。现代技术的本质已经把自己遮蔽很久了，甚至在动力机已经发明，电子技术支配一切、原子技术方兴未艾的地方，情形亦复如此。

……

从编年学上讲，现代物理科学始于十八世纪，而机械—动力技术只是在十八世纪的下半叶才发展起来。但是，现代技术，如果从

编年学上讲，固然是后来的事；如果着眼于在技术中居支配地位的技术之本质，那么，它的历史又更早。

——*The Question Concerning Technology*, p. 22

153.“框架”与人的历史的“天命”

我们追问技术，为的是弄清我们同技术的关系。现代技术的本质，显示自身于我们所说的“框架”之中。但是，单单指出这一点还没有回答关于技术的问题，如果“回答”在相应的意义上意味着回应正在被问及的事物的本质的话。

……

我们再问：这种揭示是否发生在人类行为以外的某处？否。但它也绝不只是发生在人之中，也不决定性地通过人而发生。

框架是属于处置的聚集，处置强迫人，把人推到这个位置，在此，人不得不以勒令的方式，把现实揭示为“定位—储备”。受此方式的挑战，人就处于“框架”的本质之域。我们绝不能只是随后和“框架”发生关系。因此，我们怎样达于和技术的本质的关系，像这样的问题，以这样的方式问起来，总是太晚了。但是，类似这样的问题永远不会太晚：我们是否真正体会到我们的行为，在任何地方，无论公共的，还是私人的，都受到框架的挑战？最重要的是，我们是否以及怎样让我们进入框架自己显示的领域，这样的问题也绝不会太晚。

现代技术的本质把人发动起来，领他踏上揭示之路；通过这种揭示，实在的东西多少有别地变成“定位—储备”。“领上路”在我们的日常语言中指“遣送”。我们称最先领人踏上揭示之路的此—“遣送着聚集”(Versammelde schicken)为“天命”(Geschick)。历史(Geschichte)的本质即取决于此一天命的展开。历史既不单纯是写成的编年史的对象，也不只是人类活动的完成。活动只是作为某种命运的东西才成为历史。

——*The Question Concerning Technology*, p.23－24

154.“框架”与“自由”

框架，作为一种挑战着的勒令，把人遣送到揭示之路。和所有揭示的方式一样，框架是天命的遣送。发生，poiēsis，也是这种意义上的天命。

存在者的无蔽，总是走在一条揭示之路上。揭示的天命完全支配着人。但天命绝非逼迫人的天数。因为人只要归属于天命的领域并因此成为一个倾听者（H örender），而不是天数之惟命是从者，他就会真正成为自由的人。

自由的本质本源上与意志无关，甚至也与人类意愿的因果性无关。

自由统辖着澄清、照亮亦即去蔽意义上的公开。自由和去蔽即真理的发生有至为紧密的亲缘关系。一切揭示都属于隐藏与遮蔽。但那自由之物——神秘——总是被遮蔽的，而且总是自己遮蔽自己。一切揭示皆出自自由，进入自由，导致自由。自由不在于毫无约束的为所欲为，也不在于纯粹法律的约束。自由是澄明着的遮蔽，在此澄明中飘进些许雾霭，这雾霭遮住真理的本质，并让雾霭作为遮蔽之雾显现出来。自由是天命之境，它随时领揭示上路。

现代技术的本质在于框架。框架属于揭示的天命。这两句话表达的含义异于我们耳熟能详的某种谈论，即：技术乃我们时代的天数，“天数”又是一种无可更改的进程之不可避免性。

但是，当我们思技术的本质时，我们把框架经验为揭示的天命。这样，我们已然居于天命的自由中了。这天命可不是要我们稀里糊涂地被迫去盲目地推进技术的发展，或者把它当做恶魔的作品来诅咒。恰恰相反，当我们确乎向技术的本质敞开时，我们会发现自己意想不到地被带进了一种自由的召唤中。

——*The Question Concerning Technology*, p. 24 – 26

155.“框架”统治之处就有最高的“危险”在

技术的本质在“框架”。“框架”的支配力属于天命。天命随时领人踏上揭示之路，因此，在这条路上，人就不断接近这种可能性的边缘：追求和推进以勒令的方式揭示的东西，并在此基础上派生出他的所有标准。由此，另一种可能性就被阻塞了：人本来可以让自己更多更快更源始地进入被揭示者的本质及其无蔽，以便能够把他之被要求着属于揭示这回事经验为他的本质。

被置于这两种可能性之间，人就遭受到来自天命的威胁。在其任何一种方式中，揭示的天命都必然是：危险。

在无论何种揭示之天命可能起支配作用的方式中，存在事物在其中随时呈现自己的无蔽之境，隐藏着人们可能会害怕无蔽状态以及曲解无蔽的危险。在任何在场的事物都以因果联系展示自身的地方，对于反映式的思维来说，甚至上帝也会失去它的崇高和神圣，失去它深远莫测的神秘性。根据因果律，上帝会下降到起因的层次，即效果因的层次。甚至在神学中，上帝也已变成哲学家们的上帝。这些信奉上帝的哲学家们根据制造的因果性来定义无蔽和遮蔽，而不去深思因果性的本质根源……

揭示之天命本身不是任何什么危险，而是危险本身。

……

天命以框架方式君临一切时，它就是最高的危险。这种危险以两种方式向我们证明自己。一旦被去蔽的事物不再作为对象关涉到我们，相反只是作为“定位—储备”与我们相关联，处于这种无对象之境的人就不是别的，而只能是对“定位—储备”的勒令者，此时，人就走向了万分危险的堕落的边缘；也就是说，他走到了这一步，以至于他自己不得不被当做“定位—储备”。同时，受到如此威胁的人，却把自己抬高到地球主人的位置。于是，一种错觉便盛行

起来:人碰到的一切都仅仅作为他的制造品而存在。这种错觉接着又激起了一个最终的迷惑:人时时处处似乎都只是和他自己照面……事实上恰恰相反,今天,人在任何地方都不能跟他自己亦即不能跟他的本质相遇了。人确实如此决然地追随框架之挑战,以至于不能把框架理解为一种召唤,不能明见到自己正是被此一召唤召唤着的人,因此也不能从其本质处站出来,站到一个劝谕或发话的领域,所以他不可能仅仅和他自己相遇。

但是,框架并不单纯地在人与自己、人与万物的关系中威胁着人。作为一种天命,框架把人放逐到作为勒令的揭示之中。

这种勒令猖獗之处,其他揭示的可能性就被消除了。更有甚者,框架遮蔽了在poiesis意义上让到场者趋于显现的揭示……

因此,挑战着的框架不仅遮蔽前一种揭示方式——产生,它甚至连揭示本身亦即无蔽之真理在其中发生的那个揭示也一并遮蔽了。

框架阻碍真理的闪光和支配作用。把人遣送到勒令的天命,因此就是极度的危险。危险的东西并不就是技术。不存在技术这个恶魔,只存在技术的本质之神秘性。作为揭示之天命的技术的本质,才是这个危险。如果我们在天命与危险的意义上来理解框架,那么,对我们来说,框架一词的这个转义或许会变成某种较为熟悉的东西。

对人的威胁,首先并不来自技术潜在的致命的机器和装备。现实的危险早已在人的本质处影响着人了。框架的统治对人的威胁带有这样的可能性:它可以不让人进入一种更加本源的揭示,因而使人无法体会到更加本源的真理的召唤。

所以,框架统治之处,就有最高的危险在。

——*The Question Concerning Technology*, p.26 – 28

156. 哪里有危险,
拯救之力就在哪里生长

哪里有危险,

拯救之力就在哪里生长。

让我们慎思荷尔德林这两句话。“拯救”的意思是什么？通常我们认为这个词只是指，抓住一个被毁灭威胁着的事物，以便把它保护在它的先前的持续中。但动词“拯救”说的还不止这些。“拯救”就是让某物归于它的本质之家，以便将其本质带入真正的呈现。如果技术的本质即框架是极度的危险，如果荷尔德林的诗语确实蕴含了真理，那么，框架的统治该不会罄于仅仅是阻碍一切揭示的光亮闪耀，以及真理的显现。相反，技术的本质恰恰必须把拯救之力的生长隐藏于自身。但那样的话，对作为揭示之天命的框架恰当的洞察，难道不能将拯救之力在其兴起时展现出来吗？

在哪一方面，我们说，拯救之力也正在危险之地生长？某物在何处生长，也就在何处扎根并繁荣。这一切的发生，都是隐蔽的、平静的，按照它们自己的时间进行的。但是，根据诗人的话，我们并无理由希望在危险之地无需准备而直接抓住拯救之力。因此，现在我们必须事先想想，在哪一方面，拯救之力至为深固地扎根并繁盛于最大的危险即框架支配一切的地方。如此深思下去，作为我们追问之路的最后一步，就有必要更贴近地去见识危险。这样我们就得再次追问技术。因为我们说过，拯救之力就扎根并繁荣于技术的本质之中。

但是，倘若我们并不细想框架在何种“本质”的意义上是技术的本质，我们又怎能希望在技术的本质中抓住拯救之力呢？

长久以来，我们一直是在通行的意义上理解“本质”(essence)一词的。在哲学的专门术语中，“本质”指某物的“是甚”；在拉丁语中，quid，Quidditas，是甚，提供了关于本质的问题的答案。比如，从属于各种树的东西——橡树、桦树、枞树——是同一“树性”。在这无所不包的“种”——“普遍者”——之下，是全部真实而可能的树。如此说来，技术的本质——框架——就是所有技术事物共同的种和类？如果确实如此，那么，水轮机、无线电发报机和回旋加速器就都是一种框架了。但是，框架一词在这里并不指任何器械。它

更不是指所有这些东西的一般概念。机器设备并不比配电房的工人和制图室里的工程师更是一种框架，或更加从属于一种框架……框架绝非种的意义上的技术的本质。框架是一种具有天命特征的揭示方式，即挑战方式。作为“产生”(poiēsis)的揭示也是具有天命特征的方式。但这些并不是互相并列统属揭示概念下的那些方式。揭示是那样一种天命：对所有的思来说，它都是突然而至、不可思议的。它把自己分给产生的揭示，也分给挑战的揭示，并且还分给人。挑战的揭示在作为一种天命的“产生”中有其源头。但同时，具有天命特征的框架，又阻碍“产生”。

作为揭示之天命的框架，确实是技术的本质，但绝非在种和类的意义上所讲的本质。如果我们注目于此，某种令人震惊的东西就会向我们袭来：正是技术本身要求我们用另外一种方式去思那通常以“本质”一词来领会的东西究竟是什么。以怎样的方式呢？

我们谈论“家的本质”和“国家的本质”时，指的并不是种的类型，而只是家和国家统治、管理它们自己的方式，发展和毁灭的方式——它们的是(本质)的方式。歌德特别喜欢的约翰·彼特·赫伯尔的诗《坎答拉街上的幽灵》里，就曾经用过这个古老的词，die Weserei，它的意思是市政厅，公共生活聚集于此，村庄的生存活动在那里进行，即趋于到场。名词die Weserei源于动词Wesen。动词Wesen与Währen(持存或持续)相同，不仅在词意上，而且在音素的构成上。苏格拉底和柏拉图已经把事物的本质思作essences的东西，即在持存(Wesen/Währen)意义上到场的东西……

一切本质的东西都持存。但持存只是长久保持吗？技术的本质也在某个理型(Idea)的长久保持的意义上持存吗？这个理型凌越一切技术性事物之上，使得我们用技术一词指的只是某种神话般的抽象一样。技术作为其本质而存在的方式，只能从框架作为揭示之天命在其中得以发生的那个长久的持存中，才能让它自己为人所见。歌德曾经使用一个神秘的词fortgewähren(永恒的给予)代替fortwähren(长久保持)。这里，他倾听到这两个词模糊含混的

投合。如果我们比以前更加谨慎地去深思“持存”究竟是什么，我们可以斗胆认为：惟被给予者持存。出于最早的开端持存的东西，是给予者。

框架作为技术的本质，就是这样持存的东西。框架真是在给予的意义上持存吗？这个问题似乎无疑是个大错。因为照上面所说，框架是把挑战聚集进揭示的一种天命。挑战非它，正是一种给予。所以事实如此，只是我们还未曾注意到，进入强观实为定位—储备的勒令的挑战，仍然是领我们走上揭示之路的一种天命。作为这种天命，技术的到场就把人驱入这样一种境地，在此境地，人按其本质，既不能创造，也不能以任何方式制造。因为并不存在人这回事，即并不存在这样的人：他仅仅是它自己，仅仅是人。

但是，如果这种天命，框架，是极度的危险，不仅对于人的到场，而且对于所有这样的揭示，此一天命还可以称作给予吗？是的。如果说在这种天命中拯救之力也在生长，那么情形就更加如此，所有揭示之天命皆出于一种给予并且作为一种给予而发生。因为正是给予，才让人参与到揭示之发生所需的揭示中。人作为被需要者被使用者，就被交付给真理的发生。给予，即遣送人以这样那样的方式进人揭示的给予，就是这样的拯救之力。因为拯救之力让人见到并且进人其本质的至为尊贵处。人的本质的高贵，在于看守无蔽——也正是因了人的看守，从一开始，遮蔽就在大地上出场。恰恰在框架中，在威胁人、把人推人作为臆断的惟一揭示方式的勒令中，在把人逼进放弃他的自由本质的极度危险中，人最内在的不可摧毁的属于给予的本性，才可能趋于澄明，假如在我们人这一方面，我们已开始留心起技术的到场的话。

这样，技术的到场，实在在它自身隐含着我们绝难想像的拯救之生长的可能性。

——*The Question Concerning Technology*, p.28～32

157. 技术的本质在玄虚的意义上是两可的

这样，全部问题均取决于：我们深思这种拯救之力的出现，怀

念地看护它。这又如何可能呢？首要的是要求我们留意于在技术中有什么东西到场，而不是简单地瞪视着技术的东西而束手无策。只要我们还把技术当做一种工具，我们就仍然依赖那企图主宰技术的愿望。我们错过了技术的本质。

不过，当我们问到工具如何作为一种起因到场，我们便体验到这实际上是作为揭示之天命而到场的。

最后，当我们考虑到，技术之本质的到场发生在给予中，是给予如此需要人和征用人，使人能够参与此——揭示——当我们考虑到此时，情况变得明朗了：

技术的本质在玄虚的意义上是两可的。这种两可性指明了一切揭示亦即一切真理的神秘。

一方面，框架向人挑战，使他进入整顿命令的疯狂，此一疯狂阻碍了揭示之发生，并从而威胁到人与真理的关系。

另一方面，框架本身又发生于那让人持存的给予中——这一情形尚未被人体验到，但将来我们也许会更多地体验到——这就需要人来保护真理的本质。这也就是拯救的力量高潮蓬勃之时了。

……

技术的到场威胁着揭示；它以所有揭示将罄于勒令以及一切存在事物将只能在作为"定位—储备"的无蔽中呈现自己的可能性，威胁着揭示。人类的活动决不能直接抗衡这种危险。人类的成就也不能单独驱走这种危险。但是，人类的反思可以深思这一事实，即一切拯救之力比起那被威胁的东西来，必定是一更高的本质，尽管同时二者又是具有共同的源头的。

——*The Question Concerning Technology*, p.32 ~ 34

158. 曾经有过这样的时代……

但是，也许并不存在这种更源始的被给予的揭示吧？这种揭

示能使拯救的力量首次在危险中显现，这种揭示在技术的时代毋宁是遮蔽而不是显现它自己。

曾经有过这样的时代，其时，并非只有技术才有technē之名。使真理光芒四射的揭示也被称做technē。

曾经有过这样的时代，那时候，真理之进入美，被称之为technē。而美的艺术的poiēsis(产生)也被称做technē。

在古希腊，这西方天命之肇始，诸艺术翱翔于它们被给予的揭示之极境。它们澄明了诸神的在场(Gegenwart)，澄明了神与人类天命的对话。而艺术只是简单地称为technē。这是独一的但又是多面的揭示。它是虔诚，promos，也就是：顺从于真理的“征用—支配”和服务于对真理的守护。

诸艺术并不来自艺术的现象。艺术品并不被审美地欣赏。艺术也不是文化活动的一个组成部分。

那么，什么是艺术？或许，它只对那个短暂而辉煌的时代而言才是确实存在过的？为什么艺术背上了technē这个朴素的名字？这是因为艺术曾是一种产生性的揭示，所以也属于poiēsis。最后，poiēsis乃是支配一切艺术、诗和一切诗的事物的揭示的专名。

但是哪里有危险，

拯救之力就在哪里生长。

说这句话的同一个诗人还告诉我们：

……人诗意地安居于这个地球。

诗性事物把真理带进柏拉图在《斐德诺篇》中称之为ekphanestaton，最纯的照耀者中。诗性弥漫于所有的艺术，弥漫于所有在美中趋于到场的揭示。

美的艺术可以称做诗的揭示吗？去蔽能够最源始地向诸艺术提出要求，以便诸艺术可以从它们自身出发，促进拯救之力的生长并且唤醒和更新我们对那给予者的洞察和信奉？

艺术是否能够在最大的危险中被给予其本质的最高可能性，没人可以说准。不过我们会被震惊的。面对什么呢？面对这另外

的可能性：技术的疯狂会到处肆虐以至终于有一天，通过每一种技术事物，技术的本质将在真理的发生中趋于到场。

因为技术的本质不是什么技术事物，所以，对技术本质性的反思和决定性的对抗将在一个领域里发生。一方面，它接近于技术的本质；另一方面，它又迥异于技术的本质。

这样一个领域就是艺术。当然，前提是，对艺术的反思本身不能对我们正在追问的真理的状况闭眼不见。

——*The Question Concerning Technology*, p.34 ~ 35

159. 不可能“废除”、“打倒”或“毁灭”技术

框架作为危险而到场。但是危险就因此宣布自己为危险吗？不会的。确实，人现在时时处处都极度地被危险和紧急之事压迫着。但是此一危险，亦即存在本身在其趋于到场的真理中受到的威胁，仍旧遮蔽着，伪装着。这才是危险中之最危险者。通过属于框架的勒令保持这种伪装，技术就似乎成了人手中的一件工具。其实，现在人的本质，恰恰在于对技术的本质施以援手。

但这是不是说，人不管在什么情况下，都已经无助地整个儿被交付给技术了？不。这意味着正好相反的事情；不仅于此，本质上它还指比这相反之事更多的东西，因为我们说的是某种完全不同之物。

如果框架是存在本身到场的天命，那么我们可以斗胆设想，作为存在到场模式之一的框架将会有所转变……天命本质上是存在的天命，存在本身确实只有以这种方式发生，才与自己相符合；存在只是作为天命而到场，因此也是以天命的形式改变自己。如果存在的变化——现在是框架的本质的到场——将发生，那么，这可绝对不是说，本质在于框架的技术将被废除。技术不会被打倒，也肯定不会被毁灭。

——*The Question Concerning Technology*, p.37 ~ 38

160. 人无力“克服”和“主宰”技术

作为技术的本质趋于到场的“框架”，如果是存在内部的危险，而且正是存在本身，那么，不管积极抑或消极，技术都不可能让自己被仅仅是基于技术的人类行为所主宰。其本质是存在的技术，也不会让自己被人所克服，因为那将意味着人成了存在的主人。

……

因此之故，技术之趋于到场，倘无人的本质之趋于到场的协助，便不能被引入其天命的变化。但是，通过这一“协助”，技术也不会被人克服。相反，技术的本质只有在其尚隐蔽着的真理中被超越。这种恢复性的超越，类似人捱过了病痛。

……

人确乎是被需要被征用来作为超越技术的本质之资的。但是人的此一被征用，必须在他的本质上是响应那个超越的……但是，人要在他的本质中关心技术的本质，并且在人和技术之间形成一种本质的关系，现代人首先必须回归与其本质相适应的广阔空间……除非人事先使自己立于这样的空间并安居于此，那么，在目前天命支配一切的时代，他将不会有什么根本性的作为。

——*The Question Concerning Technology*, p.38 - 40

161. 技术本质上是人靠自己不能主宰的某种东西

我也会把他们看做半吊子的，因为我在他们那里并没有见到直面技术世界的勇气，因为在我看来，他们身后还藏着这样一种观念：技术本质上是人已经掌握了的东西。我认为这是不可能的。技术本质上是人靠自己不能主宰的某种东西……

……

我是在我称之为“框架”的东西中看到了技术的本质；“框架”

这一表述常被嘲笑，而且或许是有点不够确当。框架支配一切，意思是：人的本质被一种力量框住了，被它要求着、挑战着。这股力量在技术的本质中显示出来，人自己无法控制它。

——*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*,
p.104, p.105, p.107

162、世界图画的时代

当我们反思现时代的本质时，我们实际上是在追问现时代的世界图画(world picture/Weltbild)。我们可以拿当今的世界图画和中世纪以及古代的世界图画来做比较，看出它的特征。不过，我们解释一个历史时代时，为什么要追问它的世界图画呢？每一个历史阶段都有它的世界图画吗？每一个历史时期一切涉及自身的追问，都会不时地问到世界图画吗？或者，追问世界图画，仅仅是现时代的一种描述方法？

什么是世界图画？显然是世界的一幅图画。但是这里的“世界”又是什么意思呢？“图画”指的又是什么？“世界”在这里是作为全体存在物的一个共名来使用的。这个名称不限于宇宙、自然。历史也属于“世界”。甚至自然和历史，以及位于自然和历史之下或者超越二者之上的领域的互融互渗，也不能穷尽“世界”的意思。在这个意义上，“世界”还指一切在者的根基，不管我们怎样设想它和“世界”的联系。

透过“图画”一词，我们首先想到的恐怕是某件东西的摹本。因此，世界图画也就应该是一幅世界——在者全体——的绘画。然而“世界图画”的意思比这要丰富得多……从本质上讲，世界图画并不是一幅世界的绘画，而是像图画那样被人们所设想所把握为世界本身。现在，作为一个整体的存在物仅仅以这样的方式被看待：它首先而且只能在被人所组建的意义上才被人所承认。我们一旦拥有世界图画，也就有了对存在事物整体的结论性认识。

但是，只要存在事物不是用上述这样的方式被解释，那么在这种情况下，世界也就不会被收入图画，也就没有世界图画这回事。一旦存在事物在这种图画式的描述中并且是通过这种描述而进入它的存在，那么，这个事实必然从根本上改变一个时代的特征；与先前没有世界图画的那些时代相比，这个时代中的一切就可以说是进入了一个新时代了……

……

世界成为图画，人成为主体，现时代这两种决定性事件交相为用，同时也向现时代最根本性的事件投去了一束亮光。这个事件初看起来甚至有点荒诞不经：世界越广泛越有效地作为臣服者听命于人的摆布，主体越是作为主体出现，主体的姿态越横蛮急躁，人对世界的观察，人关于世界的学说，也就越成为关于人自己的学说，即成为人类学。这就无怪于人道主义总是首先出现在世界变成图画的地方，而在伟大的古希腊时代，人道主义就不大可能流行开来，因为在那个时代，不大可能有什么世界图画这回事。

……

现时代的根本性事件，是人们对作为图画的世界的征服。现在，我们可以说，"图画"一词意指某种有其自身结构的图像(structured image/Gebild)。这一图像的出现，完全是因为人的制造。此一制造，就是前文所说的人对世界的反映。人把一切都摊开在自己的面前。在此一制造的过程中，人就占据了这样一个位置，在这个位置上，他成为特殊的存在者，这个特殊的存在者可以给任何存在物提供尺度并且可以为任何存在物勾画出它们必须遵循的路线……

——*The Question Concerning Technology*, p.128～134

163. 人类和地球的欧化

确实，对神的这种偶像崇拜太过分了，以至于任何不把理性主

张当做源始的东西而加以拒绝的思，今天都一概简单地被诬为非理性……这种误解正与日俱增，以至于我们不再能认清，人类和地球的欧化是如何在源头处侵害着一切本质性的东西。这些源头看来正在趋于枯竭。

——*On the Way to Language*, p.15 – 16

164. 这已不再是人生活于其上的地球了

一切都运作起来。这恰恰是如此可怕之事，一切都运作起来，这运作还将推动我们一步又一步运作起来，这样。技术就把人从地球上甩出去，将他们连根拔除。不知道您是不是害怕了，反正当我看到从月球摄向地球的照片时，我是惊慌失措了。我们根本无需原子弹。人的连根拔除之事已经发生。我们惟一剩下的东西，只有技术的关系。这已不再是人生活于其上的地球了。

——*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p.105, p.106

165. 妥为保管

荷尔德林在他的颂歌《佩特姆斯》中说：

哪里有危险，

拯救之力就在哪里生长。

如果我们思这两句话思得比诗人吟咏它们时还要本质一些，如果我们将它们思深思透，那么，这两句说的当是：危险作为危险存在之处，拯救之力也已经蓬勃生长了。拯救之力并不是偶然产生的。拯救之力也不是附带出现的东西。正是危险，当它作为危险存在时，本身就是拯救的力量……“拯救”是什么意思呢？它指的是释放、解放、使……自由、惜用和节俭、警惕地藏匿、由某人保管、照看。莱辛一直强调在“维护”的意义上使用拯救一词，意思就是把某物放回到合适的，正当的东西中去，放进本质中去，把它保

护在那里。真正的拯救就是这种妥为保管、保护。

——*The Question Concerning Technology*, p.42

166. 只有一个上帝能够拯救我们

让我简短地而且或许是老实地但却是从长久的反思来回答：哲学将不能引起当今世界状况的一种直接转化。这不仅是哲学也是一切只要是人的思想和图谋的实情。只有一个上帝能够拯救我们。留给我们的惟一可能，是通过思和诗去作好一种准备，即为上帝的出现或者为没落时代上帝的缺席作好准备。

——*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, p.106－107

六 尼采对艺术的五点论述[①]

对于奠定新价值的原则这个任务，艺术的作用为什么被抬得那么高？尼采的直接回答，见《权力意志》797则（这一则其实应列在794则的位置上）："'艺术家'现象是迄今为止最透明的……"我们一开始不必再往下读，只需掂量掂量这句话就够了。"最透明的"，就是说，本质上最能够为我们所理解的，乃是"艺术家现象"——一个艺术家的存在。通过艺术家这个特殊的存在者，存在向我们最直接最敞亮地澄明起来。为什么？尼采没有明确回答，不过我们并不难找到尼采说这句话的深意。做一个艺术家就是能够把某样东西带出来，让它呈现它自己。"带出来"是指，使某样尚未进入其存在的东西自行建立起来……

做一个艺术家，首先是一种生命的形式。尼采讲生命，一般是指什么呢？他说生命是"我们最感亲切的存在形式"。对尼采来说，"存在"只是"生命"、（气息）概念的泛化，"是人格化之事物"，"能起意志，起作用"，是一种"生成过程"（《权力意志》581则），"'存在'——除了'生命'，我们还没有更好的表述存在的方式。死的东西怎么能够存在呢？"（582）"存在是最内存的权力意志"（693）让我们重申一遍他的基本思路：艺术家的存在是最透明的生命形式；存在最内存的本质就是权力意志；在艺术家的存在中，我们接

① 本文译自海德格尔《尼采》（第一卷），采用David Farrell Krell的英译本，Harper Row出版社1979年版。在这篇文章中，海德格尔主要从《权力意志》一书寻绎尼采对艺术的一般界说，可以看出，海氏在这同时是如何揉进他自己的存在论思想的。尽管西方研究尼采的专家对海氏的阐释曾经深致不满，但是就海氏的阐释本身而言，不仅言之成理，口圆其说，为美学和艺术理论开了一个新生面，而且事实上，海氏在阐释尼采的著作特别是尼采的艺术思想时，还是力求遵循尼采的思路，并非任意发挥。至于他用自己的思想来印证尼采的思想，那也是十分自然的事，重要的也许不是苛求海氏的解说是否处处吻合尼采的原意，而是要从中看出这两个大家之间的思想联系，并以此为契机，细想他们各自对艺术究竟说了些什么。

触到权力意志最让我们感到亲切的形式……

尼采论艺术，之所以先以“艺术家现象”和艺术家的生命存在入手，而不是从一般而言的“艺术”入手，目的是要凸现他的这一原则性思路：必须从创造者生产者而不是从接受者欣赏者的角度来理解艺术。他曾经毫不含糊地说：“迄今为止，我们的所谓美学，始终是一种‘妇人的美学’，因为只有艺术的接受者在那里一个劲地阐述‘美是什么’。到目前为止，在全部哲学中，艺术家都失踪了……”尼采也同意艺术哲学即“美学”，但是它认为必须是“男人的美学”而不能变成“妇人的美学”。艺术问题应该是作为生产者创造者的艺术家的问题；只有艺术家认为美是什么才能为美学提供立论的基石。

让我们再回到797则：“‘艺术家’现象是迄今为止最透明的……”如果我们着眼于艺术的本质，把这句话放在论述权力意志的上下文中揣摩，就能立即寻绎出尼采关于艺术两点本质性的说法：

1. 艺术是权力意志最透明最亲切的赋形；

2. 艺术必须从艺术家方面来把握。

我们现在可以再往下念（797则）：“……从这个立场出发去审视权力、自然等等现象的基本特征！还有宗教和道德！”尼采讲得很清楚，从上述两条关于艺术家的本质的认识出发，权力意志的其他赋形——自然、宗教、道德，我们还可以加上社会、个人、知识、科学和哲学等——就都可以迎刃而解了。这些存在者都以某种确定的方式而与艺术家的存在相一致，和艺术创造活动相一致，与一切在者的被创造的情形相一致。其他存在者，艺术家显然不能够“带出”它们，不过它们都具有和艺术家创造的东西即艺术作品相一致的存在形式。我们在前一则警句（796）中，发现了这层意思的证据：“在没有艺术家的地方，也有艺术品，比如人的身体，又比如某种社会组织（普鲁士政府军，耶稣会）。在某种程度上，艺术家只是这全部存在锁链上的一个初始阶段。世界是自己繁殖自己的一件艺术品——”在这里，艺术和艺术品的概念，显然扩大为任何一种

“带出”的能力，扩大为任何一件本质上被如此这般带出的事物。这种艺术观念，和19世纪初还颇为通行的用法，某种程度上也是相一致的。直到那时候为止，艺术仍然指任何一种“带出”、“显示”、“产生”的能力。工匠、政治家、教师，作为能够带出某样东西的人，都是艺术家。自然也是艺术家——一位女性艺术家。那时候，艺术还没有演化为目前流行的这种狭隘概念，即在作品中带出某种美的东西的“美术”，“美的艺术”。

现在，尼采要阐明的是艺术一词更早更宽泛的含义。美术在这种艺术概念中不过是其他多种艺术之中的一个类型。在尼采看来，一切其他的艺术的“带出”、“显现”和“产生”，同艺术家所献身的美的艺术，都是一致的。“艺术家只是一个初始阶段”说的是那种狭隘意义上的家，即仅仅“带出”美的艺术作品的那一类艺术家。基于这些论述，我们现在可以得出尼采关于艺术的第三种说法：

3. 根据广义的艺术家概念，艺术是所有的存在者的出场方式；就存在者的存在来说，一切存在者都是自己创造自己的创造者。

我们知道，权力意志本质上既是一种创造也是一种毁灭。艺术作为一切存在者出场的方式，因此就不是别的什么东西，而就是权力意志。

尼采把艺术明确地界说为权力意志。在此之前，他的第一本著作《悲剧从音乐精神中诞生》，就已经把艺术理解为存在者的基本特征。这样我们就知道了，尼采写《权力意志》时为什么又回到了《悲剧的诞生》关于艺术的见解。

……

在最宽泛的意义上被看做是创造的艺术，构成诸在者的基本特征。因此，狭义的艺术就是这样一种创造，在这种创造中，创造为其自身之故而进行并且趋于最明朗的境界；艺术不只是权力意志的一种赋形，还是权力意志最高的赋形。权力意志只有作为艺术并且借助于艺术才成为可见的。但是，权力意志在尼采那里是

未来一切价值立于其上的根基，它是作为由宗教、道德和哲学决定的旧价值的对立面而出现的一切新价值的准则。因此，如果权力意志确乎只有在艺术中才能获得它的最高赋形，那么，权力意志之新关系的设定，也必源自艺术。新价值是对旧价值的一场革命，而这场革命带来的反抗和剧变也必出自艺术。《权力意志》794 则是这样说的——

“我们的宗教、道德和哲学，都是人性的颓废形式。对这些颓废形式的反抗，便是艺术。”

按照尼采的解释，柏拉图为道德、基督教和哲学制定的第一原则就是：这个尘世是无价值的；它羁縻于感性之中，应该有一个比它“更好”的世界；尘世之上必须有一个“真实世界”，一个超感性的世界；感性世界不过是“真实世界”的外在显现。

在这种态度中，尘世和生命就被彻底否定了。如果表面上对这尘世说声“是”，那最终也不过是为了更加彻底地把它全盘否定。但是尼采说，所谓道德的“真实世界”，乃是一个谎言的世界。而感官的，感性—外表，正是艺术的基素。因此，是艺术把被“真实世界”的假想否定了的一切又重新肯定下来。所以尼采说：“艺术乃是反抗一切否定生命的意志的最高力量，是反基督徒、反佛教徒、反虚无主义最卓越的功臣。”据此，我们可以得出尼采关于艺术的第四点论述：

4. 艺术是对虚无主义最卓越的反抗。

……艺术，特别是狭义的艺术，就是对感官、对假像、对“非真实的世界”大胆地说是，或者正如尼采挑明得那样，是对非“真理”的东西说是。

……

尼采还说：

“我早年把艺术和真理的关系问题看得很严肃，即使到了现在，它们之间已经如此不协调了，我对那种似乎是不容怀疑的联系，还是敬若神明，轻易不敢冒犯。我第一本书论述的就是这个问

题。《悲剧的诞生》是在另一种信念的背景下信任艺术的——这另一种信念就是：和真理生活在一起是不可能的；'真理意志'简直就是退化的象征。"

这听起来似乎有悖于常理。但是，一旦我们以正确的方式来读解这段话，便不觉其反常了。在这里(尼采在别处也是如此)，"真理意志"是指柏拉图和基督教意义上对"真实世界"、超感官和物自体的意志和信念。这种意念在尼采看来，就是对我们的现世"说不"，对艺术本己的家园"说不"。现实的尘世才真正是真实的世界，因此尼采声称，在艺术和真理的关系中，"艺术比真理更有价值"。就是说，感性比超感性的东西更高更真实。关于这一点，尼采还说过，"我们拥有艺术，为的是不至于亡于真理"。在这里，"真理"一词再次用来指称超感性的所谓"真实世界"，它暗藏着毁灭生命的危险。尼采的"生命"总是指摆脱真理纠缠的那种"上升的生命"。超感性云云，不过是为了诱使生命离开健康活泼的感性和感官世界，使生命力衰弱、枯竭下去……幸亏我们还拥有艺术，才不至于被这样的超感官的真理所毁。有了艺术，超感官的东西才不能使生命衰朽到极度虚亏全面崩溃的田地。从艺术和真理本质的联系中我们可以引出尼采关于艺术的最后一论断：

5. 艺术比"真理"更有价值。

让我们重温一下尼采关于艺术的前四点论述：

(1)艺术是权力意志最透明最亲切的赋形。

(2)必须从艺术家的角度来把握艺术。

(3)根据广义的艺术家概念，艺术是所有存在者基本的存在方式，就存在者的存在来说，它们都是自己创造自己的创造者。

(4)艺术是对虚无主义最卓越的反抗。

有了尼采这五点有关艺术的论述的启发，我们现在就可以回顾一下他对同一个问题说过的更早的一句话："……我们发现它(指艺术——译者)是对生命最强的刺激……"不难理解，说艺术是生命的刺激物，无非是说艺术乃权力意志的赋形……我们不能把

这句话当做尼采对艺术的另外一种见解，附加在前面谈到的五点之上，相反，这句话正是尼采对艺术主要的论述，其他五点是在此基础上展开的。

（原载《文艺理论研究》1994/6）

七 世界图画的时代①

形而上学哲学所谓的反思，盖系于它对存在事物的本质的追问，在形而上学的范围内，人们必须依照真理的本质才能够作出某种决断。形而上学为一时代奠定根基，这个时代从本质上讲只能立足在形而上学为它提供的根基上面。形而上学这样做的依据，就是它对存在事物特殊的解释以及它对真理特殊的领会。形而上学为一个时代如此这般奠定的基础，完全制约着标画这个时代的特征的种种现象。反过来，要想确切地理解这些时代现象本身，我们就必须首先认清所有这些现象得以产生的形而上学的基础……

现时代本质性的现象之一就是它的科学。另一种不可小视的

---

① 本文译自美国加州大学教授威廉·洛维特征得海德格尔本人同意编译的海氏后期哲学论文集《追问技术》，1977年英文第一版，Harper & Row出版社出版。

海德格尔这篇重要论文，国内有关论著经常提到。其中一些片断以及大致意思，对海德格尔感兴趣的读者通过零星引文也许已经有所了解。然而未见全豹，终属憾事。这里根据自己的阅读体会，试将全文译出(限于篇幅，略有删节)，以就正于方家。虽然洛维特的翻译许多地方都曾得到海德格尔的指点，对一些关键术语又加了详细说明，但英译和德文原著毕竟有距离，译者又不通德文，所以译文不当甚至错译在所难免，聊备参考而已，目的是想通过翻译触发读者进一步研究海氏原书的兴趣。

在这篇论文中，海德格尔着重探讨了现时代科学——包括自然科学和人文科学——所依据的形而上学的基础。他指出现时代的科学把整体的存在物看做是可计算可操纵的客体，对象，又把从事科学的人看做主体，主宰。这样一来，存在的真义就消失了。整体存在者——世界——变成了一幅图画。或者说，人们只知道盲目地固守自己主体的立场，而把人自己也应该身在其中的"世界"完全当做一幅摆在面前的图画来把握。海德格尔认为，人对世界的这种图画式的了解，就是现时代各种反常现象的形而上学基础。海德格尔认为，盲目崇拜科学和技术用文化来说明一切直至产生了文化政治、美学垄断了对艺术的解释、诸神退隐以及主观主义和客观主义、个人主义和集体主义不加遏制地趋于极端，等等，就是现时代世界变成图画之后必然要产生的种种现象和悲剧。这些论断和表述方式都大有深意，但如果不了解海氏思想的基本出发点，又确实难获正解，甚至发生根本性的误会。是耶非耶，全在读者存乎一心。

另外值得一提的是，在这篇文章中，海德格尔还从他的思想立场出发，沉痛地分析了现代人文学科的堕落。在他看来，人文科学在现时代也无例外地变成了对世界图画式的把握。也就是说，人文科学的存在论根基崩溃了。人文科学也成为对存在愚蠢的"探究"。人文科学应有的浪漫精神，它的诗意，它对存在亲切的回忆，已经荡然无存。海德格尔惊呼："学者消失了！"学术变得了无生气。如今笼罩学术的，只是现时代普遍性的虚无主义阴影。海德格尔对人文学术的这种反思，对于我们目前展开的人文主义精神的寻思，无疑有一定的启发价值。

现象，是现时代引以自豪的技术。切不可把技术误解为现代数学物理学在实践中的应用。机器技术本身乃是实践的一种自动转化形式，正是这种转化形式在一切实践活动中决定着数学物理学的具体运用。机器技术迄今为止一直是现代技术最显目的副产品。机器技术和现代形而上学的本质完全一致。

现时代第三个同样重要的现象，是艺术不幸落入了美学的管辖范围。这就意味着艺术作品沦落为主体经验的对象。结果，艺术仅仅被看做是人类生命的一种表达。

现时代第四个现象，是人们总喜欢把一切人类的活动仅仅设想成一种文化，以为一抬出文化这块金字招牌，便至矣极矣，功德圆满了。人们认为文化是最高价值的实现，它囊括了人类从他的最高目的出发必须坚持的一切培植存养之功。如此理解的人类文化行为最终发生转化而成为文化的政治。现时代形而上学的本质，就是这样隐含在现时代文化的本质之中。

现时代第五大现象乃是诸神的退隐。我这里并不是说我们再也不能像古人那样拥有那么多的神祇偶像了，而是说我们现在正陷入一种可怕的虚无主义的深渊。诸神的退隐或消逝是一个双重性的过程。一方面，世界图画完全基督教化了，世界起因也因此被判定为无限，无条件的绝对。另一方面，基督教徒把基督教的教义转换成一种世界观（基督教世界观），以此使自身现代化，一至于今。诸神消逝是指人们在对待上帝和神祇的事情上所落入的那种犹豫不决惊慌失措的情景。基督教徒对这一处境的促成，厥功甚伟。诸神退隐和那种排他性的宗教狂热毫不相干。恰恰相反，正是在诸神消失的过程中，我们和神的关系才蜕变为单纯的“宗教体验”。发生了这种事，诸神也就最终退位了。由此而来的空虚仅仅靠编史学以及心理学对神话和其他怪诞之事的探秘来填补。

现时代这些现象的根基处到底隐伏着对存在事物怎样的领会以及对真理怎样的解释呢？

让我们把提问集中于最先提出的现象——现时代的科学。

现时代的科学的本质埋伏在哪里?

是怎样一种对存在事物和真理的领会为现时代科学的本质提供了基础?如果我们成功地探明向作为现时代一种主要现象的科学提供基础的形而上学的根据,那么整个现时代的本质也就在其根子上为我们所领悟。

我们今天使用的"科学"一词所指的东西,在本质上既不同于中世纪所谓的doctrina和scientia,也不同于古希腊的epistēmē。希腊人的"科学"从来不讲究什么精确性。恰恰相反,希腊人的科学要想守住其为科学的本义,就决不能是精确的,也不必是精确的。因此,不管我们怎样设想现代科学比起古代科学有多么精确,都是没有意义的。我们也不能说,伽利略的自由落体学说是真的而亚里士多德的讲法就错了,因为希腊人对物体、位置和两个物体相互关系的本质的了解,建筑在和我们今天完全不同的对存在者的解释之上,并且相应地形成了他们对自然物迥乎不同的观察和追问方式。我们谁也不会坚持认为莎士比亚的诗比埃斯库罗斯的诗更进步。同样,我们也不能说现时代对存在事物的领悟就一定比希腊人的领悟更正确。所以,我们要想抓住现代科学的本质,首先就必须使自己从那种喜欢仅仅就进步程序来比较新科学与旧科学的习惯中解脱出来,从发展的观点中解脱出来。

我们今天所说的科学,它的本质乃是一种探究。探究的本质又在何处呢?

在这样的事实中:自然和历史科学中的一切认识(das Erkennen)都把自己确定为存在事物所固有的某种程序。程序在这里还不仅仅指方法或方法论。任何程序事先都要求存在事物向它敞开某个方面。程序正是在这些它事先要求存在事物向它敞开的范围之内运行。向存在事物如此这般事先要求的某些方面的敞开,正是科学探究活动中所发生的根本性的存在事件。这一事件主要通过探究者对所探究的存在事物预先设计出一套确定不易的方案和计划而得以完成。这套方案和计划事先草描出具体的科学

探究方法，而认知的程序在如此草描出的方法的运用过程中，就必须使自己严格地对根据他自己的要求而敞开的存在者方面负责。这就是科学探究讲求的严密性……

……

制定计划和方案并且以严密的程序保证计划和方案的施行，科学由此成为探究。但是，方案计划和严密性，首先是以方法论的形式发展起来而成其为方案计划和严密性的。方法论是探究的又一本质性特征……只有在科学认可的一定的尺度和法则的限度内，事实才作为事实显现它们自己。在自然领域，科学对事实的探究本质上就是一套法则和尺度的建立和检测……编史学的阐述建立在史料鉴别的基础之上，目的在于求真，它当然不主张把全部的探究工作所赢获的事实化约为诸法则和诸尺度。但是，编史学的兴趣也绝不仅仅在于描述事实。在历史科学中，一如在自然科学中，方法论的目的就是描述被圈定被羁牢的对象，就是使自然和历史成为某种客体对象……

现时代作为探究的任何一门科学，都建筑在对已经圈定的客体方面和预先设定之上。因此，现时代的科学不能不带有彼此分离的个体化特征。而且，每一门个体化的科学又必然会借助它的方法论而不断发展它的预定方案，从而使自身只能越来越专注于某些特殊的探究领域。这种特殊化（专门化）却决不仅仅是科学探究成果与日俱增的不可检测性这种令人厌烦的伴随物。专门化未必有害，但专门化也确乎成了作为探究的科学的本质需要。专门化不是探究的结果，而是全部探究进程赖以成为可能的根基……

现代科学还取决于第三个根本性事变：事功性（ongoing activity/Betrieb）。

促使我们这样理解现代科学的特征，主要是受到这样一种现象的启示：今天，任何一门科学，物理的也好，人文的也好，要想获得它作为一门科学应该得到的尊重，就只有当它业已成为可以制度化机构化事业化的时候才是可能的。但是，并不是说探究工作

是在一定的机构中完成的,所以它才是事功性的;毋宁说,一切科学制度和机构都是事功性的,因为作为探究的科学本身就个有事功性的特点……只有到了现在,现时代科学的本质才算被我们说全了。

随着科学的这种缺席化事业化和机构化特征的扩展与巩固,会发生什么事情呢?道德是确保方法论的预设程序绝对凌驾在任何存在事物(自然和历史)之上;任何时候,自然和历史都无有例外地成为探究的客体对象……事功性的现代科学的特征之决定性的发展,也在科学工作者身上烙上了与以往全然不同的印记,学者消失了。他被所谓的科学工作者——探究者——所接替;探究者忙于他五花八门的研究项目与课题。这可不比博学多能者的耕耘培养;它只能将探究者的工作引向那种钻牛角尖的学术氛围。探究者已经无需在家里坐拥书城,他更多的时间是在外边跑来跑去。或者在小型的碰头会上与别人协商切磋,或者在大型学术会议上趁机搜集资料。他为了谋取一张聘书或委任状而与出版商接洽,后者如今完全左右他写什么书或不写什么书。

科学研究工作者顺理成章地使自己成为名副其实的技术工人。只有这样,他才能卓有成效地胜任他的工作;也只有俯首帖耳地追随时代的风尚,他才称得上明智,称得上有现实的眼光,有现实的头脑。昔日环抱他的学术活动应有的浪漫主义气氛,而今已经日渐稀薄。也许在极少的一些地方,大学对这种趋势还可以稍稍抵挡一阵子。但是,大学真正有效的整体性特征,大学的现实,并不在于某种知识分子的力量。知道分子的力量本来应属于诸科学某种源始未分的一致性本质。这种力量为大学所滋养并且在大学中才能真正受到保护,所以本来就是发祥于大学的。今天,这种知识分子的力量在大学中的地位又占几稀?

……

现代科学由其对特殊的客体方面的预设,在建立自己的同时也使自己不断地分化。现代科学的一套预设方案和计划是借助相

应的方法论弄出来的，而现代科学的严密性要求则确保了方法论的运用。方法论又因为现代科学追求事功的特性在任何时候都可以使自己立于不败之地。总之，预设方案和严密性要求，四者交相为用，共同组成了现代科学的本质，驱使科学成为探究。

我们现在反思现代科学的本质，是想在它的形而上学的根基处来领会它。是怎样的一种对存在事物的理解以及怎样的一种真理的概念为科学蜕变成探究这一事实提供了形而上学的基础呢？作为探究的现代科学认知是以这种方式来研究存在物的：在这种研究方式中，存在物不得不使自己站到被描述被反映的位置上……自然和历史都成为科学所解释的对象，成为以科学的方式所描述的客体。存在物只有如此这般成为科学探究的客体对象，它的存在才被考虑到。正是鉴于存在物的存在仅仅以其客体状态被探求这一事实，我们才断言科学已经蜕变为探究了。

存在物的客体化是在一种描述和摆到眼前的活动中完成的。这种摆到眼前的描述活动旨在使每一个分裂状态的在者显现出来。这样从事计算的研究者就可以确定它的存在了——或者说，它的存在就被确定了。当且仅当真理转化成描述的确定性时，我们才真正认识到作为探究的科学的本质。存在者的存在，存在者的真理，最先在笛卡儿的形而上学中被定义为描述的确定性……尼采认为，整个现代形而上学至今仍然龟缩在笛卡儿为它准备的对存在物的存在及其真理的解释的圈子里。

作为探究的科学果然是现时代的一种本质性现象，那么，构成探究活动的形而上学基础的东西，应该也是首先决定而且事实上业已决定了现时代的本质的东西。现时代的本质可以从如下事实中看出来：人使自己从中世纪的禁锢中解放出来，把自己交还给自己。但是，如此勾画出来的现时代的特征，无论如何都是很肤浅的表象。这种表象很容易把我们引向谬误，妨碍我们正确领悟现时代本质性的根基。随着人的解放，现时代的确产生了主体主义和个人主义。但是，同样真实的是，以往任何一个时代也没有像现时

代这样出现了客体主义和非个人化倾向的泛滥；更加糟糕的是，现时代的客体主义和非个人化倾向还以集体的名义，作为有价值的东西而被广泛地认可。这里问题的关键在于主体主义和客体主义必然的彼此作用，相互推动。正是这二者频繁的秋波互送，透露了背后更加意味深长的事实。

这里面起决定性作用的东西，并不是人从中世纪和上帝的联结中解脱出来，把自己交还自身，而是人自身的本质在现时代发生了某种变化。人变成了主体。我们应该搞清楚，subjectum一词是希腊文hypokeimenon的迻译。这个词的意思是“呈现者”，它是根基性的东西，可以把万事万物聚集在它上面。主体概念的这种形而上学含义和“人”并无必然的联系，和“我”更是不搭界。

但是，当人成为源初的和惟一真实的“呈现者”（subjectum），那就意味着：人变成了这样的存在者，其他所有的存在者只有在人的存在的平面上才能够为它们自己的存在和真理找到立足的根基。人成了其他所有的存在物都与之攸切相关的一个中心。不过，人的本质的这种变化只有在作为整体的存在事物之领会发生某种变化时才是可能的。这种变化有怎样的表征呢？与此相一致的现时代的本质究竟是什么？

当我们反思现时代的本质时，我们实际上是在追问现时代的世界图画（world picture/Weltbild）。我们可以拿当今的世界图画和中世纪以及古代的世界图画来做比较，看出它的特征。不过，我们解释一个历史时代时，为什么要追问它的世界图画呢？每一个历史阶段都有它的世界图画吗？每一个历史时期一切涉及自身的追问，都会不时地问到世界图画吗？或者，追问世界图画，仅仅是现时代的一种描述方法？

什么是世界图画？显然是世界的一幅图画。但是这里的“世界”又是什么意思呢？“图画”指的又是什么？“世界”在这里是作为个体存在物的一个共名来使用的。这个名称不限于宇宙、自然。历史也属于“世界”。甚至自然和历史，以及位于自然和历史之下

或者超越二者之上的领域的互融互渗，也不能穷尽“世界”的意思。在这个意义上，“世界”还指一切在者的根基，不管我们怎样设想它和“世界”的联系。

透过“图画”一词，我们首先想到的恐怕是某件东西的摹本。因此，世界图画也就应该是一幅世界——在者全体——的绘画。然而“世界图画”的意思比这要丰富得多……从本质上讲，世界图画并不是一幅世界的绘画，而是像图画那样被人们所设想所把握为世界本身。现在，作为一个整体的存在物仅仅以这样的方式被看待：它首先而且只能在被人所组建的意义上才被人所承认。我们一旦拥有世界图画，也就有了对存在事物整体的结论性认识。

但是，只要存在事物不是用上述这样的方式被解释，那么在这种情况下，世界也就不会被收入图画，也就没有世界图画这回事。一旦存在事物在这种图画式的描述中并且是通过这种描述而进入它的存在，那么，这个事实必然从根本上改变一个时代的特征；与先前没有世界图画的那些时代相比，这个时代中的一切就可以说是进入了一个新时代了。“现时代的世界图画”和“现代世界图画”指的是同一件事，即先前的时代不可能有的某物，比如中世纪和古代社会就不存在现时代这种完整的世界图画。世界变成了图画这一事实确实标划了现时代的本质特征而使它同以往的时代区别开来。对中世纪的人来说，存在事物都是ens creatum，即作为最高起因的人格性造物主创造出来的。在这里，一事物的存在意味着它归属于造物主所创造的事物的某一特殊序列，这个序列一开始就给派定了。这种存在方式和所谓的造物的起因说自然是相一致的。但是，像这种存在事物的存在，绝不是作为客体而被摆在人的面前，决不是被安放在人的认知和被人所处置的那个领域，决不是仅仅以这样的方式进入它的存在。

现时代对存在事物的解释甚至可以回溯到古希腊。在古希腊，有一条关于存在物的存在的最古老的表述：To gar auto noein estin te Kai einai。巴门尼德斯的这句话是说，人们对存在物的领悟

应该是属于存在的，因为这种领悟是存在所需要的并且是被存在所决定的。存在物就是那种自行兴起自行敞开的东西；存在物作为显现者仅仅跟同样如此这般自我显现的人相遇。也就是说，存在物一触着人，人也自行向如此袭来的存在物敞开他自己。只有这样，人才谈得上对存在物有所领悟。存在物绝不是以这种方式存在起来的：人单方面打量存在物并能描述出存在物作为客体所给予他的感知上的特征。实际上，人也应该是一个被存在物所打量的存在物；人被那自行敞开的存在物裹挟着，涌身到长流不息的存在的显现之中。被存在事物映入眼帘；被含摄到存在物的敞开之中并在此一敞开中被滋养；被存在物的敞开所载育；与存在物的对抗将驱逼他给出自己的存在，与存在物的不和也必将在他自己的存在中留下痕迹——这就是伟大的希腊时代人的本质。因此，为了达到自己本质上的圆融，对于以其敞开性不怕敞开的存在者，希腊人肯定会集聚（gather/legein）和惜用（save/sōzein），亲近和宽让，而且他肯定会面对一切混乱和纷争而始终保持自己的无蔽性（exposed/alētheuein）。希腊人就是这样领会（der Vernehmer）存在事物的，这就是为什么在希腊时代世界不会变成图画的原因……

和希腊人的领会全然不同，现代人的描述或反映（repraese-ntatio），一开始就失却了真义，滑到完全不同的另一码事情上去了。在这里，进行描述或反映（vor-stellen/represent）意思是把某物当做和自己相对立的东西，某种在手边的东西（das Vorhandene），摆在自己的面前来；让某物与自己发生关系，去描述它，强迫它落入似乎天经地义所规定的领域——人自己的关系情境中。只要发生了这种事情，人自己就会先于任何存在事物而"进入图画之中"。人如此这般把自己投入图画之中，实际上是把自己投入这样一种存在图景：投入流俗和公众所描述所反映的存在物被迫敞开的领地之中。因此，人像这样在存在事物中组建自己，必然也会进一步像这样来呈现他自己，像这样来展示他自己的存在，像这样成为一幅图画。在仅仅作为客体对象而存在的存在物中

间，人成了它们的一种典型，一个代表。

然而，这桩事情的新鲜之处，还并不在于人在存在事物中的位置已经和中世纪以及古代全然不同了。事情的关系在于，人趋就这样一个位置显然是自觉自愿的，他把这个位置当做他自己派定给他自己的，而且他坚信这个位置乃是他人性发展的坚强的立足点。从此，就有了一个如此这般的人的“位置”。人非得使自己处在这种与客体化的存在物的关系之中，并且完全信赖这种关系，信赖这种对待世界的方式……

我们现在已经很清楚地看出世界的图画特征就是对存在事物的整体的描述和反映。要充分把握描述或反映（representedness）的现代本质，我们就必须把“反映”（to represent/vorstellen）这个用滥了的词和概念本来的命名力量寻绎出来：在人自己的面前摆出来并且在和人自己的关系中显现出来。通过此一“摆出”和“显现”，不管什么存在物都将作为客体而趋于成立并仅仅用这种方式接受存在的确证。世界成为图画，人在存在物中间成为主体（subjectum），这完全是一回事。

正是因为人事实上而且本质上都已经成为主体，他接下来就不得不面对这样一个尖锐的问题：人按其在现时代已经获得的本质肯定要成为主体，那么，这个主体是局限于人自己的偏爱很容易陷入两难抉择的那个“我”呢还是社会性的“我们”？它是个体还是群体？它是群体中的个性呢还是法人团体中的成员？主体是作为国家、民族和人民出现的呢还是作为现代人共同的人性而成其为主体？正是在人本质上成为主体时，这才出现了他滑入个人主体意义上的那种主体主义的歧途的可能性。但是，也只有在人还一直是主体的情况下，反抗个人主义的斗争，以及为了群体利益而作的斗争，才是有意义的——为了群体利益的斗争向一被看做是支配人类文明全部成就和可能的最高目标的一个方面。

世界成为图画，人成为主体，现时代这两种决定性事件交相为用，同时也向现时代最根本性的事件投去了一束亮光。这个事件

初看起来甚至有点荒诞不经：世界越广泛越有效地作为臣服者听命于人的摆布，主体越是作为主体出现，主体的姿态越横蛮急躁，人对世界的观察，人关于世界的学说，也就越成为关于人自己的学说、也就越成为关于人自己的学说，即成为人类学。这就无怪于人道主义总是首先出现在世界变成图画的地方，而在伟大的古希腊时代，人道主义就不大可能流行开来，因为在那个时代，不大可能有什么世界图画这回事。因此，在严格的编史学的意义上讲，人道主义不是别的，而只是一种道德—审美的人类学。这里用的"人类学"一词不是指那种用自然科学的方法对人的研究，也不是指在基督教关于人的创造、堕落和救赎理论中建立起来的人的学说。人类学是指这样一种对于人的哲学解释：这种哲学总是从人的立场出发并且总是在事物与人的关系的平面来解释和估价作为整体的存在的。〔补释：人类学是这样一种对人的解释：它自以为已经从根本上洞悉了人是什么，因此就绝对不会再去追问人可能是什么。因为经此一问，人类学就会发生根本上的动摇而且被超越〕。

自从 18 世纪末开始，人类学对世界的解释就日益显得根深蒂固了。人类学把人和整体存在物发生关系时人自己的基本位置和姿态明确地表述为人的世界观（Weltanschaunng）。从那时候起，"世界观"这个词就进入了日常用语中。世界一变成图画，人的立场就被设想为世界观。"世界观"一语确实容易被误解，好像它仅仅是一种对世界消极的观照。也正因为如此，19 世纪以来人们就努力为这个词正名，说它还应该有甚至最初就是"生命观"的意思。尽管如此，人们在使用这个词语时，仍然用它来指在存在物中间人的位置人的立场和态度。这个事实表明，世界成为图画，是如何决定性地改变了人，使作为主体的人的生命成为一切存在关系中一个绝对的中心。这就意味着：不管什么存在物，只有当它被揽入人的生命并且归人人的生命，也就是说，只有当它和人一道活起来，从属于人的生命体验，只有在这个意义上，存在物的存在才被考虑到。正如任何人道主义对于希腊精神来说都是不适宜的一样，中世纪也不可能出现这样的世界观。说天主教有这样的世界观，也同样是荒诞不经。现代人的本质决定了他必须无限制地把存在物

纳入他的生命体验。但我们可以肯定，希腊人在奥林匹克节日里绝对不会有现代人所说的生命体验。

现时代的根本性事件，是人们对作为图画的世界的征服。现在，我们可以说，"图画"一词意指某种有其自身结构的图像(structured image/Gebild)。这一图像的出现，完全是因为人的制造。此一制造，就是前文所说的人对世界的反映。人把一切都摊开在自己的面前。在此一制造的过程中，人就占据了这样一个位置，在这个位置上，他成为特殊的存在者，这个特殊的存在者可以给任何存在物提供尺度并且可以为任何存在物勾画出它们必须遵循的路线……

……

人是该不断地对存在有所"知"，是应该将这种"知"小心翼翼地安置在真理的畛域。但这种"知"绝对不可以是算计性的。这种"知"所追求的真理只能够赖于创造性的追问，赖于真正的反思的力量。反思将把未来的人带到"之间"。在这个"之间"，人既属于存在，又仍然是存在事物中间的异乡的〔补释：这个敞开的"之间"就是"存在之敞开"，就是此在(Da-sein)，这个词应该理解为存在的既无蔽又遮蔽的出窍之境(ecstatic realm)〕。荷尔德林深知个中消息，他的诗篇《致德国人》是这样结束的：

我们的一生何其逼仄匆促，

我们瞪视着计算着我们的岁月。

但是民族的岁月

又岂能为俗眼所见？

如果你的灵魂一生都在渴望和哀伤中颤抖，那么

你将只能在冷寂的岸边踯躅，

你不会走出你自己，

你对他们永远一无所知。

1994年4月14日译竣

(原载《上海文化》1994年4期)

八 谁是尼采的扎拉图斯特拉?

谁是尼采的扎拉图斯特拉?

看起来这似乎很好回答,因为我们发现尼采自己用清晰的字句给出的回答,它们甚至还是用斜体字标出的。尼采的回答见于他专门用来塑造扎拉图斯特拉形象的著作中。该书有四部分,从1883年一直写到1885年,题曰《扎拉图斯特拉如是说》。

尼采给这书起了一个副题:“一本给每个人而又不给任何人的书”。“给每个人”的意思当然不是给任何人。“给每个人”的意思是给每个作为人的人,这人的本性在任何时候都会成为值得他思考的对象。“而又不给任何人”的意思是,不给那怀着无益的好奇心从随便什么地方施施然飘荡而来的人,他们仅仅使自己陶醉于从这书中找到孤立的片段与卓特的箴言;他们不愿意循着在这里寻求其表达的思想的小路走下去,而只盲目踯躅于它的半是抒情半是嘲骂、忽而温煦忽而狂暴、时常睥睨万物但有时也不免老生常谈的语言。

《扎拉图斯特拉如是说:一本给每个人而又不给任何人的书》。从这书最初面世,迄今已历七十余年,它的副题已经以一种不寻常的方式变成了现实——尽管是在完全相反的意义上。它成了给每个人的书,但直到今天,还没有出现一个思想者,可以当得起这本书的根本之思,并且能够领会其全部本源的含义。谁是扎拉图斯特拉?如果我们细审这书的标题,是会发现一些暗示的。扎拉图斯特拉说话。他是说话者。哪一种说话者?演说者甚或说教者么?不。说话者扎拉图斯特拉是“辩护者”——Fürsprecher(说情者、代言者)。这里我们遇到了一个非常古旧的德语词,它有好几种含义。“Für”(给)实际上意指“vor”(在前面,置于前面)。

（“Fürtuch”在阿勒曼尼方言中至今还当“围裙”①讲）。“辩护者”辩护，他也是代言者。但“Für”的意思还有“为了……的利益”、“代表……的立场”、“为着……的正道”。一个辩护者最终是分疏与解释他所讲的话和为了他所讲的话而作出分疏与解释的人。

扎拉图斯特拉是这三重意义上的辩护者。但他辩护什么？他代表谁的立场说话？他试图解释什么？扎拉图斯特拉是为任何事情作出辩护的辩护者，抑或只是为一件总是而且首先要向人诉说的事情辩护的辩护者？

《扎拉图斯特拉如是说》第三部分临近结束，有一节叫“病愈者”。“病愈者”就是扎拉图斯特拉。但“病愈者”是什么意思？“病愈”（genésen）相当于希腊文néomai，nóstos。这词的意思是“回家”。“病愈者”就是收拾身心回家的人——就是说，回到他自己的天命中去。病愈者走上了回归自己的路，所以他可以说出他是谁。在有关段落中，这病愈者说：“我，扎拉图斯特拉，是生命的辩护者，苦痛的辩护者，循环的辩护者……”

扎拉图斯特拉为生命、痛苦、循环说话，这就是他要为之辩护的。这三样东西，“生命、痛苦、循环”，相互从属，是相同之物。如果我们能够正确地将此三重性思为一种事物和相同之物，则我们就能够臆度扎拉图斯特拉是谁的辩护者，以及他自己作为辩护者又是谁。当然，我们现在就可以起用一种粗糙的解释，并以无可否认的正确性断言，在尼采的语言中，“生命”是指作为所有存在者而非仅仅作为人的存在的基本特征的权力意志。尼采用下面的话解说“痛苦”的意思：“所有痛苦者，都将生存”；也就是说，“痛苦”乃是其生存之道为权力意志的所有事物。这就是指“构成性的诸权力彼此冲撞”。“循环”是圆的标志，它总是回复到自身，也这样总是抵达不断重现的同一者。

照此说来，扎拉图斯特拉就现身为这一事实的辩护者：所有存

① 英语“围裙”pinafore和德语“Fürtuch”字面上的意思都是穿在胸前的织物。——译注

在者都是权力意志,都作为创造性的冲撞不已的意志而痛苦着,也因此而在相同物的永恒回复中遂其所愿。

我们已经用那个表述将扎拉图斯特拉的本质归结为一个定义,就像某人在教室里说的那种。我们可以将它写下,记牢,根据需要拿出来。我们甚至可以参照尼采著作中用斜体字标出的那些解说谁是扎拉图斯特拉的句子,使这样的定义显得有根有据。

在已经提到的"病愈者"一节中,我们读到:"你(扎拉图斯特拉)是永恒回复的教师……!"在全书的序言中我们还读到:"我教你们超人的道理。"

根据这些段落,辩护者扎拉图斯特拉就是"教师"。他似乎教诲两件事:同一物的永恒回复和超人。但他所教诲的东西是否相互从属,如果是,又以什么方式相互从属,却并非立即昭然若揭。而且,即使弄清了永恒回复与超人的关联,我们是否在倾听辩护者,是否在向这个教师学习,也还是不确定的。如果没有这样的听与学,我们永远也不能清楚地知道谁是扎拉图斯特拉。因此,仅仅收集那些辩护者与教师关于自己所说的话还不够。我们必须留心他怎么说,在什么场合说,带着什么意图说。关键性的话,"你是永恒回复的教师",并非扎拉图斯特拉对自己说的。这是他的禽畜告诉他的话。他们一开始就被立即确定了身份,在全书序言最后,这一点就更加清楚了。它是这样说的:"……日当正午,他(扎拉图斯特拉)疑惑地望着天空,因为他听到头顶上有鸟的尖叫。看哪!一只鹰在空中兜着大圆圈而盘旋着,它身上还挂着一条蛇,这蛇不像攫获之物,倒像是朋友:因为她自己缠绕于鹰的颈项。"由这神秘的缠绕,我们已经有一种预感,即圆圈和圆怎样含蓄地显现于鹰的盘旋与蛇的缠绕中。因此这个圆,也曾被称为anulus aeternitatis而熠熠生辉:比如印章的指环和永恒之年。这两个禽畜的视野,即不断盘旋以及不断形成的圆圈,就表明它们属于什么地方。因为鹰和蛇最先并不构成圆圈;它们只是遵循这圆圈,由此获得它们的本性。在它们的视野中,出现了扎拉图斯特拉所关心的东西,他疑惑

地凝视天空。因此，文章继续写道：

“它们是我的禽畜！”扎拉图斯特拉说，而且中心欣悦。

“太阳下面最骄傲的禽畜，太阳下面最聪明的禽畜——它们走出来巡视了。”

“它们想确信扎拉图斯特拉是否还活着。是的，我还活着吗？”

只有当我们在“权力意志”的意义上理解“生命”这个含义不定的词时，扎拉图斯特拉的问题才仍然具有其重要性。扎拉图斯特拉问：我的意志和那遍及所有存在者的作为权力意志的意志是一致的吗？

扎拉图斯特拉的禽畜使他弄清了自己的本质。他问他自己他是否“还活着”（还“是”），也就是说，他是否已经是他真正所是的人。从遗稿中我们读到一则为《扎拉图斯特拉如是说》所做的注解：“‘我有时间等待我的禽畜吗？如果他们是我的禽畜，他们会知道怎样找到我的’。扎拉图斯特拉沉默了。”

于是前面引用的“病愈者”那一段，扎拉图斯特拉的禽畜对他说了如下的话——用斜体字标出，我们不会漏看的——“扎拉图斯特拉，你的禽畜很知道你是谁以及你必须成为谁：看哪，你是永恒回复的教师——那就是你的天命！”

所以这就清楚了。扎拉图斯特拉首先必须“成为”他所是的。扎拉图斯特拉带着恐惧从这个“成为”退缩了。这恐惧弥漫于那展示其性格的全书中。这恐惧决定了全书犹豫踌躇并且总是凝结不通的风格。这恐惧从一开始就抑制了扎拉图斯特拉全部的自信与傲慢。你如果没有首先并且始终察觉到那所有话语中的恐惧——它似乎是傲慢的而且常常表现为意醉神迷的样子——你就绝不可能知道扎拉图斯特拉是谁。

如果扎拉图斯特拉尚在“成为”永恒回复者，那他显然不可能一开始就有这个教义。这就是为什么还有别的话竖在他的道路的开头：“我教你们超人的道理。”

但是当我们使用“超人”一词时，一开始就必须避开这个词所

包含的全部流俗领悟的虚伪含混的言外之义。尼采并没有把“超人”这个名称给予迄今为止生存着的人类,而只给那在超迈的向度上生存的人类。他也并非用“超人”来指称某种类型的人类——他们将人性抛到一边,从而制造随意的法则和巨大无边的尺度。相反,认真从字面来理解,超人乃是个人,他“胜过”迄今为止一直那么存在的人,其惟一目的就是要将迄今为止的人带领到他的尚未获得的本性中去,在那里卫护他。尼采死后出版的一则关于扎拉图斯特拉的注解这样说:“扎拉图斯特拉不想‘丢失’人类的过去,只想将一切投入熔炉。”

但对超人的悲哀的呼唤又所为何来?何以一直先前的人不再是充足的?因为尼采看出在那样一个历史时刻,人总是随时准备统治整个地球。尼采是第一个这样的思想者,有鉴于世界历史的肇始,他提出了决定性的问题并深思其形而上学的内涵。这问题是:就其迄今为止的本性来说,人是否随时准备着僭取整个地球的统治权?如果不是,在如其所是而存在的人身上必须发生什么,他才“能够”“隶属于”地球,并因此而履行那古老教言的指令①?如其所是的人,倘若打算完成这个任务,就必定不能被引领而“超出”他自身吗?如果这样,那么被正确地理解的超人就不会是一头扎进空漠之镜的放纵而颓败的想像的产物。然而,超人也不能通过现时代的解释而被历史地揭示出来。因此,我们绝不能在那些人物身上寻找超人的本质结构——作为肤浅而扭曲的权力意志的主要执行者,他们被推到肤浅而被扭曲的权力意志的各种制度化形式的极点。但有一事我们很快应该注意到:这种旨在树立那教诲超人的道理的教师形象的思,不止今天甚至还在更远的明天关怀着我们、关怀着欧洲、关怀着整个地球。不管我们接受或反对,不

① 海德格尔认为西方形而上学一个主要内容,就是人的存在变成了“主体”(subject),这是对人的存在同时也是对“subject”一词最大的误解。subject 的希腊文 hypokeimenon,本意并非指人的主动性或主宰权,而是指人作为存在者的存在——人存在着,不是作为其他存在者或地球的主人,而是作为融入诸多存在者中的一员,亲近、顺应其他存在者的存在。“古老的教言”即指“subject”一词的“愿义”所指示的一种存在方式,故从英译为“隶属于”。另请参看《世界图画的时代》。

管我们无视它或以错误的方式模仿它，它都这样。所有本质的思都无可违抗地要穿越一切党派偏见和异议。

那么最吃紧的就是，我们首先必须学会怎样向这个教师学习，即使它仅仅提出超过他自身能力的问题。惟有这样，有朝一日我们才能看出谁是扎拉图斯特拉——或者我们将永远看不出。

但还要考虑到，那超出尼采思想的寻求，是否可以作为他的思想的赓续，抑或肯定是一种倒退。首先要考虑的则是，这种"倒退"是否标志着仅仅退却到一个历史上可以确定的过去，在这样的过去（比如歌德的世界）人们希望可以获得新生；或者，"倒退"指向过去，其源头仍然有待于回忆，以便成为新的黎明的开始。

但这里还是让我们集中精力来学习关于扎拉图斯特拉的一些绪论吧。完成这一工作的最好的方式，是努力追随那个教师的最初的步骤。他通过显示而设教。他前瞻超人的本质，赋予它可见的外形。扎拉图斯特拉只是教师，不是超人自己。尼采也非扎拉图斯特拉，他只是试图在思想中抓住扎拉图斯特拉的本质的提问者。

超人胜过先前与当代的人，因此他是通道，是桥梁。如果我们，学习者，愿意追随教我们超人的道理的教师，我们就必须随着这个隐喻停下来，走上桥梁。我们将完全正确地理解这个通道的意义，如果我们注意到三件事：

1.人不经意地由此出发之地。

2.桥梁本身。

3.人穿越通道所要达到的目的地。

目的地必须始终被保持在视野中——首先是被我们；被穿越者；最后，被将要揭示目的地的教师。如果缺乏对目的地的预见，穿越就没有方向，而穿越者必须将他自己从中解救出来的出发点也就不能确定。另一方面，只有当人已经穿过去了，那鼓舞他穿越的力量才能充分清楚地显示其自身。对穿越者，确实也对那即将显示桥梁的教师和扎拉图斯特拉本人，目的地总在一定距离之外。

这距离始终在那儿。因为距离的持存,目的地又始终近在咫尺,始终在那个亲近之处,而此亲近之处一直将遥远者作为遥远之物保护着,让人们不断回忆它,思及它。让人回忆遥远之物的这种亲近感,在德语中叫做"Sehnsucht"(遥情)。"Sucht"(病)一词是"寻求"的一种变体,它被错误地和"探究"联系起来。古字"Sücht"的意思是病,忍受,痛苦。

遥情是对遥远者的极度痛苦的亲近感。

穿越者的遥情被引向他穿越而去的地方。穿越者,甚至为他指路的教师,正如我们上面所说,只是走在通向他的本真的心性的路上。他是病愈者。在《扎拉图斯特拉如是说》第三部,"病愈者"一节之后,紧接着是"论伟大的遥情"一节。有了从第三部结尾开始的这第三节,《扎拉图斯特拉如是说》全书达到了高潮。在死后发表的注解中,尼采写道:"一种神圣的痛苦是《扎拉图斯特拉如是说》第三部的内容。"

在"论伟大的遥情"一节中,扎拉图斯特拉和他的灵魂对话。根据后来成为西方形而上学精髓的柏拉图的信条,思想的本质就内在于灵魂与自己的对话。这是 the logos hon aute pros auten he psyche diexerchetai peri on an skope:对话中的自我凝聚,在它所领会的周围不管什么事物中,灵魂走上它的通向自己的道路。

扎拉图斯特拉,在和他的灵魂的对话中,思他的"最渊默之思"。他以这样的话开始"论伟大的遥情"一节:"呵,我的灵魂,我教你说'今天'与'某天'与'从前'并教你跳着圆舞超过所有'这里'、'那里'和'远处'。"

"今天"、"某天"和"从前"这三个词,是大写并加引号的。它们为时间的基本特征命名。扎拉图斯特拉说出这三个词的方式喻示着,在其存在的根基处,他必须进一步告诉自己什么。那是什么呢?"某天"和"从前",将来与过去,也"有如""今天"。而目前就像过去,也似将来。所有这三个时间段呈现为一,为彼此相像者,而融入单一的目前,亦即永恒之"现在"。形而上学称持存的"现在"

为“永恒”。尼采从永恒的立场出发，也把这一个时间段设想为持存的“现在”。但对尼采来说，这种持存不在于某种静态的事物，而在于同一物的回复。当扎拉图斯特拉教他的灵魂说那三个词时，他就是同一物的“永恒回复”的教师。永恒回复是亦乐亦苦的生命取之不竭的丰盈。这便是同一物的永恒回复的教师之“伟大的遥情”的要义，也就是为什么在同一节里“伟大的遥情”又被称为“过于丰盈的遥情”的原因。

“伟大的遥情”多半依靠它从中汲取惟一安慰——亦即信心——的东西而存活。古老的德语词(Trost)(solace，请比较：betroth，trust)已被“希望”所代替。那启示扎拉图斯特拉的“伟大的遥情”教他顺应并专意于他的“最大的希望”。

然而是什么引导他并使他有资格走向这“伟大的遥情”呢？

何种桥梁让他穿过而走向超人，在此穿越中让他离开他至今所是的人，从而将他从他至今所是的那个他中解放出来？

正是在展示穿越之举的《扎拉图斯特拉如是说》的独特结构中，对此问题的回答于准备性的第二部显示出来。在《论塔兰图拉的毒蜘蛛》一节，尼采让扎拉图斯特拉说：“因为，人应该脱去仇恨，这对我而言是通往最高希望的桥梁，是暴风雨后的彩虹。”

比起对被曲解的尼采哲学的流俗理解来，这话似乎十分奇怪而又令人迷惑。尼采难道不是被人们视为权力意志、强力政治与战争、疯狂的“衣冠禽兽”的始作俑者吗？

实际上“人应该脱去仇恨”是用斜体字排出的。尼采的思所沉思的，是如何从仇恨精神中解脱出来。作为对报复心的挣脱，它意欲充当不仅超越单纯的手足之情也高于任何单纯的惩罚愿望的精神；这种精神先于一切对和平的企求与战争贩卖，也与那种借契约建立与保障和平(pax)的精神无涉。同样，要求解脱仇恨的精神也自外于和平主义、强权政治和专为自己打算的中立立场。它还自外于勉力作出的满不在乎和逃避牺牲，自外于盲目的渴求与不惜任何代价的行动。

一般所认为的尼采的自由之思,就是要求解脱仇恨的精神的一部分。

"人应该脱去仇恨"。即使我们仅仅模糊地将此自由的精神领会为尼采之思的根本,那么一直流行的关于尼采的想像就会不攻自破。

"因为人应该脱去仇恨:对我来说那就是通向最高希望的桥梁",尼采如是说。他因此以本来预备隐蔽的语言清楚地陈述了他的"伟大的遥情"的旨趣。

但尼采这里使用的仇恨一词是什么意思?照他说,什么才算是脱去仇恨?

我们若能向这两个问题投去一点微弱之光就心满意足了。或许,这微弱之光会让我们更清楚地看到那将要引导这样的思从迄今为止的人出发而穿越到超人的桥梁。穿越中,人要穿越而去之地成为可见的。那时我们将更清楚地看见,作为生命、痛苦和循环的辩护者,扎拉图斯特拉如何同时又是同一物的永恒回复与超人的教师。

但有些事何以如此决定性地依赖于对仇恨的解脱?解脱的精神在什么地方起着支配作用?在《扎拉图斯特拉如是说》第二部结尾倒数第三段,尼采给出了答案。这段的标题就叫"论解脱"。文章说:"我的朋友,'仇恨的精神'一直是人类最佳的反思的对象;哪里有痛苦,哪里也就需要惩罚。"

这句话一开始就将仇恨与人类迄今为止的思联系起来。在这里,反思不仅指随便什么思索,更指人与所有事物、所有存在者的关系在其中被奠定、被调适的那种思。只要人与存在者发生关联,他就根据存在者"是"什么及怎样"是",根据存在者如何可以存在及应该怎样存在诸如此类存在者的存在的实情来反映存在;简言之,他依据存在者的存在来反映存在者。这种反映就是思。

根据尼采的论述,这种反映一直就被仇恨的精神所左右。人们认定,他们和存在事物的关系如果被如此左右着,便是最好的

了。

不管用什么方式，人只要能够这样对他自己反映存在者，他就是依据存在者的在来反映它们。因此，人总是超越在者而穿越到在。希腊语中，“在……之外”是meta。所以，人和如此存在的存在者的所有关系，本身就是“在物理学之外”①。在将仇恨理解为调适和决定人与存在者的关系的那种精神的时候，尼采一开始也就形而上学地看待仇恨。

在这里，仇恨不是单纯道德的主题，解脱仇恨也不是道德教育的任务。仇恨和报复心也不是心理的内容。尼采形而上学地看待仇恨的本质与蕴涵。但仇恨究竟指什么？

如果我们暂时贴近这个词的字面意义——自然要有必要的审慎——我们将发现一种暗示。“Rache”，报复（to wreak vengeance），中古英语“wreken”（泄愤，报仇），拉丁语作“urgere”，言外之意都是“压紧或重压”、“驱使”、“赶出”、“消除”、“追赶”。在何种意义上仇恨才是迫害呢？毕竟，仇恨并不简单地追逐某种事物，夺取和占有它。它也并不仅仅指消灭它所追逐的东西。怀着仇恨的迫害进而就与它所仇恨的东西照面。它通过贬低它而反对它的对象，这样，通过将贬低的对象与它自己的优越性相对照，它就可能恢复它自己在它看来惟一具有决定意义的合法性。因为仇恨是由被征服与被损害的感情激发起来的。在尼采创作《扎拉图斯特拉如是说》时，他写下这样的评论：“我建议所有的殉道者考虑一下，是不是仇恨驱使他们走向极端。”

什么是仇恨？我们现在可以试着说：仇恨是怀着反对与贬低之心的迫害。在迄今为止的反思中，在迄今为止从存在的角度对存在者的所有反映中，一直持续着和弥漫着这种迫害吗？如果仇恨的精神确实有此形而上学的意味，那它肯定会在形而上学的结构中被察觉。为了在某种程度上察觉仇恨的形而上学意味，就让

① “在物理学之外”（metaphysical），亦即通常所谓“形而上学”。——译注

我们考察一下存在者的存在在现代形而上学中出现时的本质特征吧。在谢林1809年所写的《对人的自由的本性及其对象的哲学研究》一书的几句话里，有关于存在的本质特征的经典表述。它们宣布："在最终和最高的意义上，只有意志，没有存在。意志是源初的存在而且所有（源初存在）的意义都仅仅归属于它（意志）：它是无条件的、永恒的、不依赖于时间的、自我确证的。一切哲学都只在努力寻找这一最高的表述。"

自古以来的思所具有的意味，皆归因于谢林在它们最终、最高、因此也是最完美的意志的形式中发现的存在。但在这里，处于这种意愿中的意志并不表示人的灵魂的一种能力。"意愿"一词在这里指作为整体的存在者的存在。它就是意志。这话对我们，听起来很陌生，也确实很陌生，只要我们对西方形而上学一直坚持的思仍然陌生的话。而且我们将一直是陌生者，只要我们不思考这些思而只是永远继续转述它们。比如，我们可以确认莱布尼兹以历史的精确性作出的关于存在者的存在的论述，却决不肯哪怕是稍微想一想当他从作为单子、作为perceptio 和appetitus、作为反映与努力的联合体——也就是从意志的角度给存在者的存在下定义时所想的东西。莱布尼兹思考的对象通过康德和费希特找到了作为民族意志的表述，后来黑格尔与谢林又各自以自己的方式思考过。当叔本华将他的主要著作题名为《作为意志和表象的世界》时，他心中所想的也是同一件事。而且当尼采认为存在者的源初存在就是权力意志时，他所想的也是同一件事。

在这里，存在者的存在始终作为意志而现身的事实，并不取决于少数几个哲学家关于存在者所形成的观点。任何饱学之士的解释都永远无法阐明作为意志而现身的存在究竟意味着什么；作为意志而现身的存在的意义，惟当它被认为值得像在思中追寻存在事物那样追寻时，它才可以在思中被寻求，也因此才能够在回忆中被保护。

对现代形而上学来说，尤其在其特殊的表述中，存在者的存在

就显现为意志。但人之为人，在于他在思的时候关联着存在者并因而在存在中被保护。思必须使它自己的品质响应它与之关联的东西——即作为意志的存在者的存在。

而照尼采的说法，迄今为止的思一直被仇恨的精神左右着。如果我们假定尼采是形而上学地思这个问题，那他是怎样设想仇恨的本质呢？

在《扎拉图斯特拉如是说》第二部"论解脱"一节，尼采让他的扎拉图斯特拉说："这，也只有这，才是仇恨本身：意志对于时间以及时间的'它是'(It is)的厌恶。"

仇恨的本质的定义强调在报复中什么是敌对的、反抗的，并因此强调厌恶，这与我们将其特征描述为仇恨的那种特殊的迫害相一致。但尼采并不仅仅说"仇恨是厌恶"。这对憎恨来说同样如此。尼采说："仇恨是意志的厌恶"。但"意志"意味着作为整体的存在者的存在，并不只是人的意志。将仇恨的特征描述为"意志的厌恶"，便将其敌对性的迫害从一开始就保持在存在者的存在的领域。当我们看到意志的厌恶被引向什么时，问题就变得清楚了。仇恨是"意志对于时间以及时间的'它是'的厌恶"。

在第一次、第二次甚至第三次细审关于仇恨的本质的这个定义时，仇恨与"时间"被强调的关系将会令人诧异、难以索解而且最终显得武断。必定如此——如果我们不进一步反思"时间"一语在这里究竟指什么的话。

尼采说仇恨是"意志对时间的厌恶……"这不是说"对某种暂时的东西的厌恶"。它也不是说"对时间的一种特殊品质的厌恶"。它只是说"对时间的厌恶"。

无疑，紧接着"对时间的厌恶"一语的是"以及时间的'它是'"。但这是说，仇恨是对时间中的"它是"的厌恶。当然我们可以正确地指出，时间不仅包括"它曾是"，而且恰如其本质所是，也包括"它将是"和"它现在是"，因为时间不仅被过去，也被将来和现在所规定。因此当尼采对时间的"它是"给以极大的强调时，他显然并不

打算使他对仇恨的本质的描述依附于如此这般的"这个"时间,而是依附于时间的特定方面。谈到"这个"时间,它的状态是什么?时间被设定在过去。时间以停止存在的方式而过去。在时间中到来的东西并不持久,它们只是不断地过去。去到哪里?去到流逝的瞬间。一个人死了,我们说他已经过去。当前意味着必须过去、稍纵即逝的东西。

尼采将仇恨定义为"意志对于时间以及时间的'它是'的厌恶"。这个附加的定语,并非挑出时间的一种特征而忽略其他两种特征。相反,这样做是把时间的根基放在它的完整而固有的时间的本性中。尼采在"时间和时间的'它是'"一语中所使用的"和"字,并不是简单地过渡到时间的一个附加的特殊品性上去。"和"此处的意思与"而这就意味着"相同。仇恨是意志对时间的厌恶,而这就意味着,仇恨是对时间的停止存在、时间的稍纵即逝的厌恶。意志对时间不再有任何影响,而且意志的意志力总是与时间相对抗。时间和它的"它是"是导致意志寸步难行的绊脚石。时间,作为稍纵即逝者,是意志所忍受的不幸。作为忍受此不幸的意志,它忍受时间的稍纵即逝性,它希望它自己作为忍受者的存在的终结,因此也希望所有事物的消失。对于时间的厌恶贬低稍纵即逝者。尘世,大地以及大地上所有的事物,确实不该存在,而且归根结底,缺乏真正的存在。柏拉图已经称此为me on,不在。

根据谢林的论述——他的论述仅仅表达所有形而上学的主要理念——"时间的独立性,永恒"是存在的首要属性。

但对时间的最深的厌恶并不仅仅在于贬低尘世。对尼采来说,最有意味的仇恨在于那将永恒理念奉为绝对的反思;与永恒理念相比,当前甚至必须自行贬低为实际的不在。

如果并且只要人贬低尘世——仇恨的精神在此贬低中左右着他的反思——那么人又是如何认定他对地球的统治权,如何让地球作为地球归入他的保护?如果将地球作为地球来保护已岌岌可危,那么仇恨的精神首先就一定消散。这就是为什么对尼采来说,

从仇恨精神中产生的解救是通向最高希望的桥梁。

不过，这种对稍纵即逝者的厌恶的挣脱又在何处？在于从意志本身解脱出来吗？在叔本华意义上，还是在佛教的意义上？在现代形而上学理论中，存在者的存在就是意志，由此说来，对意志的解脱同时就是对存在的解脱，而这也即堕入空虚的无中。对尼采来说，挣脱仇恨，确实就是挣脱意志中令人厌恶、反感和不得不贬低的东西，但它并不挣脱所有的意志。解脱将厌恶从它的“不”中解放出来，为了“是”才赋予它自由。那么这“是”肯定什么呢？确切地说，作为仇恨精神的厌恶所否定的是：时间，稍纵即逝者。

对时间的“是”就是意志，这个意志将使稍纵即逝者留驻，不让它被贬低到虚无。但稍纵即逝者如何才能留驻？只能以这样的方式：作为稍纵即逝者，它不仅仅不停地过去，还总要进入存在。它只能以这样的方式留驻：稍纵即逝者和停止存在的事物在它们的演化(becoming)中应该作为和自己相同的东西返回。但只有当它是永恒，这种回返自身才会持续。按照形而上学理论，“永恒”的品性属于存在者的存在。

对仇恨的解脱是从对时间的蔑视而进到意志的桥梁，这个意志在同一物的永恒回复中反映存在者，而在此反映中，这个意志就成为循环的辩护者。

换句话说：只有当存在者的存在对人来说被反映为同一物的永恒回复时，人才能穿过桥梁并在此穿过中从仇恨的精神里解脱出来；只有那时，人才可以是超人。

扎拉图斯特拉是教我们超人的道理的教师。但他宣讲他的教义，只是因为他是同一物的永恒回复的教师。这种同一物的永恒回复的思想是头等重要的；它是“最渊深的”思。这就是为什么教师最终才说出它而说出之后又总那么不情愿的原因。

谁是尼采的扎拉图斯特拉？他是这样一个教师，其教义将把先前的反思从仇恨精神中解脱出来从而使它归入对同一物的永恒回复的“是”。

作为永恒回复的教师,扎拉图斯特拉教诲超人。一条死后发表的注释表达了这一教义的副歌:"副歌:爱应该只有jurisdiction(在其作品中遗忘自己的创造的爱)"。

作为永恒回复和超人的教师,扎拉图斯特拉并不教诲两件不同的事。他所教诲的相互从属,因为每一个都要求另一个的回应。这种回应——它的存在模式和它撤回自己的方式——遮蔽于它自身,但也揭示出扎拉图斯特拉的形象,并因此使它值得思考。

但这教师知道,他所教诲的东西一直是个幻像和谜。他就留驻于此反思性的知识中。

因为现代科学的特殊支配地位,我们现代人就被引诱到错误中,坚信可以从科学中获得那种反思的知识,而且坚信思应该从属于科学的裁判。但思想者能够用以表达的独一无二之物,既不能逻辑地也不能经验地说明或辩驳。这也不关信仰的事。它只能在追问之思中成为可见的。那时见到的东西总是现身为始终值得追问的东西。

由此我们可以理解并留驻扎拉图斯特拉的形象所揭示的幻像与谜了。让我们再来考察一下在他旅行开始时出现在他面前的他的动物的图景吧:"……他疑惑地望着天空,因为他听到头顶上有鸟的尖叫。看哪!一只鹰在空中兜着大圆圈在盘旋,它身上还挂着一条蛇,这蛇不像攫获之物,倒像是朋友:因为她自己缠绕于鹰的颈项。'它们是我的禽畜!'扎拉图斯特拉说,并且中心欣悦。"

而"病愈者"第一节的一段,只是在前部分特意引用过,说:"我,扎拉图斯特拉,生命的辩护者,痛苦的辩护者,循环的辩护者——我召你们来,告诉你们我的最渊默之思!"

在第三部的"论幻像和谜"(第二节),扎拉图斯特拉用同样的话确立其同一物永恒回复的思想——"我最渊默之思"。在和侏儒的争吵中,扎拉图斯特拉第一次试图思考在他看来符合他的遥情的东西的暧昧不明的特征。对他来说,同一物的永恒回复不仅始终是个幻像,也是一个谜。它既不能逻辑地也不能经验地证实或

否证。归根结底，每个思想者的本真的思都这样：预想性的，但暧昧不明——却值得去思。

谁是尼采的扎拉图斯特拉？我们现在可以用一个公式来回答：扎拉图斯特拉是同一物的永恒回复的教师和超人的教师。但现在我们看到，也许我们甚至看得更清楚，在这单纯的公式之外：扎拉图斯特拉不是教诲两种不同事物的教师。扎拉图斯特拉教诲超人因为他也是永恒回复的教师。反之亦然，扎拉图斯特拉教诲永恒回复因为他也是超人的教师。两种教义在一个循环中相互从属。通过它的循环运动，教义就和存在事物，和组建存在者的存在的那个循环相一致——也就说，和演化中的永恒相一致。

教义和它的思想，当它们穿越那被称为解脱仇恨精神的桥梁时，抵达了这个循环。一切先前的思都将由此而被克服。

《扎拉图斯特拉如是说》完成于1885年，紧随其后不久的一份笔记，收入从尼采译稿中串缀起来并以《权力意志》之名出版的材料中，标明为第617节，这节有一个下面加横线的小标题“概述”。在这里尼采用寥寥数语极其清晰地集中阐述了他的思想要点。作为插入语而对文本的评论特别提到扎拉图斯特拉。“概述”以这句话开头：“将存在的特征铭刻在演化上面——那就是最高的权力意志。”

最高的权力意志——亦即一切生命的生命力——是将稍纵即逝者反映为在同一物的永恒回复中的一种凝固的演化，并由此使那稍纵即逝者得到安全，得到保护。这种反映就是思，正如尼采的笔记所强调的，这种思就是把存在者的存在的特征“铭刻”在存在者上。这种思将演化置于它的关怀并保护演化——永远冲撞的存在者的演化和思的痛苦是一回事。

迄今为止的反思，迄今为止的仇恨精神，被这种思克服了吗？或者，在这种“铭刻”中（它将一切演化置于同一物的永恒回复的保护），仍然遮蔽了一种对单纯的稍纵即逝者的反感，也即遮蔽了一种被极度圣洁化的仇恨精神？

一旦我们提出这个问题，就会产生一种印象，似乎我们正试图用尼采自己的方式将他力求克服的东西又塞给了他，似乎我们的观点只是，由此这位思想者的思想就被驳倒了。

但热衷于批驳的企图决不会带我们踏上思想者的小径。这样的企图反映了一种褊狭心态，为哗众取宠，它们必然要寻找发泄渠道。其实，尼采本人早就预先回答了我们的问题。1882 年，紧挨在《扎拉图斯特拉如是说》之前，《快乐的科学》(Die Frohliche Wissenschaft)出版了。在该书临近结尾的一段(编号 341)，尼采的"最渊默之思"第一次以"最大的压力"为题表达出来。接着"最大的压力"的最末一段(编号 342)被逐字逐句采入《扎拉图斯特拉如是说》而当做该书序言的开头。

从遗稿中我们可以发现《快乐的科学》的手稿。我们在手稿中读到：

对于精神被战争和胜利所激励的人们，征服、冒险、危机甚至痛苦已是必不可少；无论如何，这都是对高山之巅的空气、严寒中的散步、坚冰与山峦的嗜好；这也是一种崇高的憎恶与极度充盈的仇恨——当谁忍受着极大的痛苦而将生命置于他的保护之下时，那里面就有仇恨，对生命本身的仇恨。

我们除了说扎拉图斯特拉的教义并没有从仇恨中汲取解救的力量之外，还能说什么别的呢？我们将承认这一点。然而我们这样说，绝非作为据说是对尼采思想的一种批驳。我们甚至不是作为对他的思想的异议而说出这一点。但我们确实要说，为的是想看清尼采的思有多少以及为什么会在迄今为止的反思的精神中打转。我们还想看清楚，当其特征被描述成我们并没有阐明就勉强放过的仇恨精神时，那迄今为止的思的精神是否以其决定性的本质与我们照面。不管怎样，迄今为止的思是形而上学的，而尼采的思大概就让形而上学走到它的尽头了吧。

这就是为什么某些事情会在尼采的思想中出现，这就是：那种思本身已经不能再思下去了。在已经被思及的东西背后的这种没

落，正是创造性的思的特征。而且当一种思的路径将形而上学带到完成境界时，它就在罕见的意义上指向某种尚未被思的东西，某种在清晰的同时也很混乱的事物。但看见这事物的眼睛在哪儿？

形而上学的思基于在真实的存在者与比较而言并不组建真实的存在的存在者之间所做出的区分。但对形而上学的本质来说，决定性的东西绝不在于这样的事实：这种区分是作为超感觉和感觉的对立而出现的。相反，在劈开的意义上，这种区分始终是首位的和持续性的。甚至当柏拉图对超感觉和感觉的严格等级划分被颠覆而感觉在更加本质和广泛的意义上被经验到——尼采称之以狄奥尼索斯之名——时，这种区分仍然阴魂不散。因为作为扎拉图斯特拉“伟大的遥情”的对象的那种充盈，乃是不止歇的永恒的演化，恰如在同一物的永恒回复中权力意志本身所愿望的。

在他最后一本书《看啊那人——你怎样成为你所是的》最后一行，当尼采思及厌恶的极端形式时，他就提出形而上学本质上是什么的问题。他写这书是在 1888 年 10 月；20 年以后，这书才出版，印数很有限，直到 1911 年才被收进格罗索克塔夫（Crossoktav）编辑的全集第十五卷。《看啊那人》最后一行说：“我被理解了吗？——Dionysus versus the Crucified（狄奥尼索斯是十字架上的耶酥的对头）……”

谁是尼采的扎拉图斯特拉？他是狄奥尼索斯的辩护者。这就是说：扎拉图斯特拉是宣讲同一物的永恒回复同时也是宣讲他的超人教义的教师。

那最后一句话回答了我们的问题吗？不，它确实没有，即使我们循着那些解释这句话的参考材料而去追寻尼采的路径，即使我们从第一步起就跟随他穿越桥梁。但看似一种回答的这句话使我们留意并使我们更加静心屏气地回到标题所示的追问。

谁是尼采的扎拉图斯特拉？问题现在变成：谁是这个教师？谁是这个出现在形而上学趋于完成的阶段的存在者？在西方形而上学历史上，没有别的地方像在尼采这里，是由形而上学的个别的

思想者真正用这种方式表达出或者用更清楚而确实的语言想出这一本质的形式;没有别的地方,除了在作为西方思想开端的巴曼尼德斯那里,但那里也只是呈现为模糊的轮廓而已。

在扎拉图斯特拉的形象中,重要的仍然是教师宣讲相互从属的某种双重性事物——永恒回复与超人。某种意义上,扎拉图斯特拉本人就是这种相互从属。从这角度看,他也是一个我们一直还未能看穿的谜。

"同一物的永恒回复"是存在者的存在之名。"超人"是顺应这个存在的人类之名。

在哪个方面存在与人类相互从属?如果存在不是人的所为,不处于人的权力中,如果人不仅仅是诸般存在者中的一个特例,那他们又如何相互从属?

只要思始终仰仗传统的人的概念,存在和人类的相互从属又怎能被讨论?根据这种传统概念,人是animal rationale(理性的动物)。对扎拉图斯特拉来说,鹰和蛇两个动物告诉他为了是其所是(to be who he is)而必须做什么,这是偶然的巧合,还是单纯诗歌的夸饰?在这两个动物的形象里,骄傲与智慧的联合对有头脑的读者来说是显而易见的。不过我们必须知道关于它们两个尼采思了些什么。在创作《扎拉图斯特拉如是说》同时的笔记中,我们读到:"对我来说谦逊与骄傲是紧紧相联的……二者的共同点是对事物进行评价时冷峻而目不转睛的瞪视。"

我们在别处还读到:

关于骄傲,我们的说法是如此愚蠢——基督教甚至让我们觉得骄傲就是邪恶!问题是:那向自己要求许多也从自身得到许多的人,肯定觉得自己跟不这样做的人相距遥远——这遥远的距离就被别的那些人解释成"自视甚高";但他知道这遥远的距离仅仅是夜以继日不停的劳作、征战与胜利;所有这些,别人皆一无所知。

鹰——骄傲的动物;蛇——智慧的动物。它们都加入它们在其中翱翔的圆圈,在这圆圈中,他们的存在形成圆;而圆和圆圈再

次缠在一起。

我们一看到这两个动物，作为永恒回复和超人的教师的扎拉图斯特拉是谁的谜就变成一个幻像。一瞥之间，我们立刻可以而且也更容易领会上述解说当做值得追问的东西努力向我们昭示的是什么：存在与人类的关系。

看哪！一只鹰在空中兜着大圆圈在盘旋，它身上还挂着一条蛇，这蛇不像攫获之物，倒像是朋友；因为她自己缠绕于鹰的颈项。

“它们是我的禽畜！”扎拉图斯特拉说，而且中心欣悦。